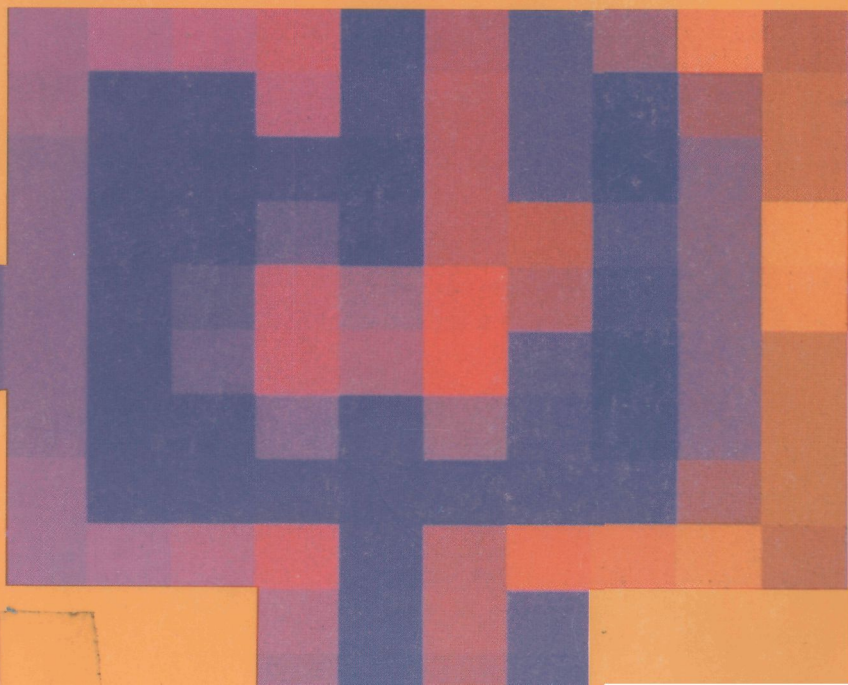


Jean-Pierre Charlier

JESÚS EN MEDIO DE SU PUEBLO III

CALENDARIO LITÚRGICO Y RITMO DE VIDA



1. MARTIN HENGEL: *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo.*
2. JOSE M.º DIEZ-ALEGRIA: *La cara oculta del cristianismo.*
3. A. PEREZ-ESQUIVEL: *Lucha no violenta por la paz.*
4. BENOIT. A. DUMAS: *Los milagros de Jesús.*
5. JOSE GOMEZ CAFFARENA: *La entraña humanista del cristianismo.*
6. MARCIANO VIDAL: *Ética civil y sociedad democrática.*
7. GURMERSINDO LORENZO: *Juan Pablo II y las caras de su iglesia.*
8. JOSE M.º MARDONES: *Sociedad moderna y cristianismo.*
9. GURMERSINDO LORENZO: *Una Iglesia democrática (Tomo I).*
10. GURMERSINDO LORENZO: *Una Iglesia democrática (Tomo II).*
11. JAMES L. CRENSHAW: *Los falsos profetas.*
12. GERHARD LOHFINK: *La Iglesia que Jesús quería.*
13. RAYMON E. BROWN: *Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron.*
14. RAFAEL AGUIRRE: *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana.*
15. JESUS ASURMENDI: *El profetismo. Desde sus orígenes a la época moderna.*
16. LUCIO PINKUS: *El mito de María. Aproximación simbólica.*
17. P. IMHOF y H. BIALLOWONS: *La fe en tiempos de invierno, diálogos con Karl Rahner en los últimos años de su vida.*
18. E. SHUSSLER FIORENZA: *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo.*
19. ALBERNO INIESTA: *Memorándum. Ayer, hoy y mañana de la Iglesia en España.*
20. NORBERT LOHFINK: *Violencia y pacifismo en el antiguo Testamento.*
21. FELICISIMO MARTINEZ: *Caminos de liberación y de vida.*
22. XABIER PIKAZA: *La mujer en las grandes religiones.*
23. PATRICK GRANFIELD: *Los límites del papado.*
24. RENZO PETRAGLIO: *Objeción de conciencia.*
25. WAYNE A. MEEKS: *El mundo moral de los primeros cristianos.*
26. JEAN-PIERRE CHARLIER: *Jesús en medio de su pueblo I.*
27. JEAN-PIERRE CHARLIER: *Jesús en medio de su pueblo II. La tierra de Abraham y de Jesús.*
28. JEAN-PIERRE CHARLIER: *Jesús en medio de su pueblo III. Calendario litúrgico y ritmo de vida.*

JESÚS EN MEDIO DE SU PUEBLO III

CALENDARIO LITÚRGICO Y RITMO DE VIDA

DESCLÉE DE BROUWER
BILBAO - 1993

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A. - 1993
Henao, 6 - 480009 BILBAO

Printed in Spain
ISBN: 84-330-0970-2
Depósito Legal: BI-398-93
Fotocomposición: DIDOT, S.A.
Impreso por GRAFO, S. A. - Bilbao

PREÁMBULO

Este tomo tercero de *Jesús en medio de su pueblo* abandona el espacio en beneficio del tiempo y del entorno cultural. En Israel, como en el cristianismo, el tiempo está acompañado por los recuerdos. Las fiestas litúrgicas constituyen la memoria de un pueblo, que conmemora las etapas de su historia y señala en ellas las huellas dejadas por las intervenciones de Dios. Jesús se sintió libre con respecto a su agenda litúrgica. Los evangelistas no han tenido miedo de evocar esta libertad del Maestro con respecto a las fiestas del sabbat y del Templo. Y lo que es más, al menos tres de ellos han empleado el itinerario festivo de Israel para componer todo o parte de sus escritos. Muchos de los pasajes del Nuevo Testamento reciben una luz nueva a partir del examen del calendario de Israel, debidamente cristianizado. Ahí tenemos algo que puede hacer crecer la densidad teológica de las fiestas que nosotros celebramos.

De una manera más breve, pero también más técnica, nos ocuparemos, a renglón seguido, de los tribunales de Israel, de los pequeños y del Gran sanedrín. Ningún pueblo, ningún hombre puede producir un cortocircuito en el derecho, en la ley, en la justicia que rige las relaciones sociales. ¿Cómo funcionaba la justicia en tiempos de Jesús? ¿Cuál era competencia de los tribunales judíos? ¿Cuáles eran los límites de sus derechos, de sus jurisprudencias, especialmente en relación con la autoridad romana? Jesús fue condenado por el Gran sanedrín de Jerusalén: ¿tenía éste poder para ello? ¿Qué interferencias había entre los sanedrines religiosos y los procesos civiles? Todas estas cuestiones están sometidas a debate desde hace mucho tiempo, sin que hayan encontrado todavía una solución definitiva. Por eso mismo el capítulo deberá tener un carácter aproximativo y provisional, en espera de que los investigadores vean más claro en el asunto.

Trataremos, finalmente, del universo cultural del pueblo de Jesús. Nos ocuparemos, en primer lugar, de la lengua de Jesús. ¿Qué lengua hablaba, qué lengua leía? ¿Cuáles conocía de su mundo abigarrado y ordinariamente políglota? La cuestión no resulta anodina, porque toda lengua es portadora

de una poesía y, por tanto, de una teología o de una mística. La mayoría de nosotros sólo conoce la Biblia hebraica, traducida por tantas manos. Pero ¿tenía acceso a ella Jesús? ¿No entendía mejor la lengua de uso común en su tiempo, el arameo, simultáneamente próxima y diferente con respecto a la «lengua de los Padres»? Esto es algo que podría modificar en gran medida la escucha de su predicación. Por consiguiente, habremos de dedicar algunas palabras a la cuestión.

Pero añadiremos también algunas notas. Jesús pertenecía a un pueblo cantor. Las alegrías lugareñas, las celebraciones sinagogales, las liturgias solemnes del Templo, las bodas y los funerales, todo era ocasión para cantar o para escuchar las composiciones, ya fueran previstas o improvisadas. ¿Habría sido Jesús insensible a la música, a los cantos, al metal y al adufe? Sería una pena creerlo. Por eso me despediré del lector con este ligero toque musical, que nos recordará que estamos continuamente invitados a una fiesta. La de las bodas del Cordero.

INTRODUCCIÓN

1. Una hipótesis de partida

Todos los evangelios concuerdan al menos en este punto fundamental: Jesús de Nazaret estuvo profundamente arraigado en la tierra y en el pueblo de Israel, se ligó en alto grado a la Iglesia en y para la cual ejerció el ministerio profético de la predicación. Por nacimiento, familia, allegados, religión, modo de ser y de expresarse, Jesús es un judío. Más aún, es «de la casa y familia de David» (Lc 2, 4), está emparentado con una familia sacerdotal: el padre, Zacarías, ejerce el sacerdocio de una manera clásica y tradicional, su hijo Juan le contesta en el sentido de una corriente que se va consolidando, la de la espiritualización, fuera de los muros del Templo y de Jerusalén.

El judaísmo, es cosa sabida, está extremadamente marcado por su ritualismo o, para evitar cualquier matiz peyorativo, por su calendario litúrgico. La vida religiosa es aquí festiva y los tiempos están acompasados por las numerosas celebraciones que lo jalonan, ya sean familiares o eclesiales, semanales, de estación o anuales, ya se trate de liturgias domésticas celebradas en casa o colectivas en el Templo. Israel, que ha encontrado a Dios sobre todo en su historia, no cesa de recordar los momentos más sobresalientes de sus encuentros de alianza con su Dios; la liturgia le permite asociarse a las experiencias religiosas de sus padres y beneficiarse en cada celebración de las gracias de salvación ligadas a los acontecimientos conmemorados.

Del mismo modo —aunque con matices—, Jesús respiró la atmósfera litúrgica de su pueblo. El sabbat ocupa un lugar importante en su vida y en su predicación, aun cuando se desmarque en relación con ciertos excesos en su observancia. Los evangelistas nos lo muestran subiendo a Jerusalén al menos en ciertas fiestas, rasgo que Lucas se cree autorizado a anticipar a la adolescencia (Lc 2, 42). ¿Sería posible que el hecho de celebrar los grandes recuerdos de Israel no condujera a Jesús a reflexionar en profundidad sobre el contenido de esta liturgia, sobre la teología misma del

calendario festivo de su pueblo, repensada y vivida en el sentido de la idea que él se hacía de su misión?

Tales son, pues, las cuestiones que subyacen en estas reflexiones: ¿cuáles fueron las actitudes de Jesús frente a las fiestas de Israel y, en su caso, de qué espiritualidades nuevas las dotó? Dando un paso más, habría que preguntarse por qué caminos se volvieron cristianas las fiestas judías y, por último, qué supone esto, en último extremo, para nuestras celebraciones actuales.

2. Un embrollo de pistas

A decir verdad, la empresa es difícil y no nos conducirá, sino muy raramente, a resultados seguros. También es verdad, como veremos, que los evangelios están plagados de anotaciones litúrgicas, discretas a menudo, pero siempre muy atinadas. Usando mucho la criba en la lectura, debería ser fácil confeccionar un inventario más o menos completo de estas anotaciones. Pero ¿qué podremos sacar de él?

En ciertas ocasiones parecerá verosímil que la celebración de tal o cual solemnidad ha proporcionado, efectivamente, a Jesús la ocasión directa para realizar un gesto, para pronunciar ciertas palabras, para enseñar una doctrina concreta, para ser objeto de una acogida entusiasta o de un rechazo rencoroso: este podría ser especialmente el caso, aunque no siempre, cuando podamos detectar una concordancia no fortuita entre las diferentes tradiciones evangélicas. Estaremos entonces inmediatamente en presencia de una interpretación sobre alguna institución litúrgica o sobre algún acontecimiento de salvación, realizada por el mismo Jesús.

Pero, con mucha mayor frecuencia, tendremos que reconocer en los pasajes estudiados el legítimo ejercicio de la libertad por parte de los evangelistas. Estos, por razones didácticas, pueden haber asignado a un determinado acontecimiento de la vida de Jesús o a una determinada palabra, fijada en el recuerdo, un marco litúrgico que ilustra su verdadero alcance. Cada evangelio realiza en este campo su propia elección, hasta el punto de que un mismo episodio puede ser referido en el contexto de fiestas diferentes: la ascensión de Jesús constituye un ejemplo (comparar Mc 16, 19; Lc 24, 51; Jn 20, 17b; Hch 1, 3. 6-11) tan sorprendente como el envío de su Espíritu (comparar Jn 20, 22 con Hch 2, 1-4), pero ¿cuántos más existen? Y a la inversa, los evangelistas pueden tomar, como punto de partida, una reflexión teológica sobre cualquier solemnidad judía y amueblarla con episodios ilustrativos muy diferentes, en función de sus perspectivas cristológicas o eclesiológicas propias. Pero estas mismas construcciones literarias andan lejos de carecer de significación. No cabe duda de que se inscriben en el marco de la nueva luz de la fe pascual,

mas ¿cómo poner en duda que hayan sido insertadas, de manera fundamental, en la auténtica línea de la espiritualidad del mismo Jesús?

Evidentemente, no podemos dejar de lado una tercera posibilidad. Está muy claro que los evangelistas no pudieron substraerse a aquello en que se habían convertido, durante las dos o tres últimas décadas del siglo I, las prácticas y usos litúrgicos de sus comunidades. También estas habían dictado acercamientos, inspirado interpretaciones y conducido a nuevos desarrollos. La inspiración del Espíritu ha realizado su obra: ha permitido podas y purificaciones necesarias, de las que nosotros somos testigos y herederos.

En concreto, es muy difícil proceder a la separación de estas diferentes influencias, porque, con mucha frecuencia, han actuado conjuntamente. Pero, ¿resulta verdaderamente indispensable realizarlo en todos los casos? Siempre seguirá siendo verdad que la vida cristiana de las primeras comunidades ha estado marcada por celebraciones tomadas del calendario judío y justamente cristianizadas. Ahora bien, semejante actividad litúrgica se explicaría mal si el mismo Jesús hubiera mantenido, a este respecto, una actitud de simple condescendencia o de franco rechazo. Ya fuera bajo la guía directa de Jesús o bajo la inspiración subsecuente de su Espíritu, el caso es que la Iglesia se situó con lucidez frente a las solemnidades judías, aceptando unas cosas y rechazando otras, de manera definitiva o provisional, operando transformaciones fundamentales o modificaciones accesorias, según la inteligencia que tenía del misterio de su Señor. Quizás resulte provechoso indagar más.

3. Un plan de procedimiento

Sobre este tema, tan complicado y difuso como se quiera, he escrito unos cuantos capítulos breves y claros. Se trata de una apuesta que los especialistas mostrarán muy pronto que no ha sido mantenida. Es verdad: he simplificado hasta el extremo un gran número de problemas, dando la impresión de tener alguno por resuelto, siendo que sigue sometido a debate, esbozando una solución para otro, tenido generalmente por insoluble. Pero lo que yo pretendía era permitir un primer acceso a estas cuestiones a todos aquellos que, de manera muy legítima, no están rodados en los arcanos de las rúbricas y de los cálculos del ritual judío. No faltan obras mucho más sabias (aunque ninguna me parece responder exactamente a lo que pretenden estas páginas) a las que quizás esta primera iniciación brindará el gusto de recurrir: las he reseñado en la bibliografía final.

El primer capítulo será de pura información. En él vamos a presentar el catálogo, casi completo, de las fiestas judías, y las distribuiremos en el calendario, en la medida en que se trate, evidentemente, de fiestas

anuales. El capítulo siguiente, forzosamente más largo, presentará una breve historia de la significación de cada fiesta y la presentación de los ritos que reclama. Llegados a este punto, tendremos ante nuestros ojos el material litúrgico de que disponían los evangelistas en el momento de la redacción de sus obras, y también el ritual celebrado por el judaísmo palestino en los días de Jesucristo.

Esta parte informativa es necesaria antes de abordar, en otro movimiento, los escritos evangélicos en sí mismos. Todo el esfuerzo va a consistir en señalar, sobre el calendario así establecido, los puntos de inserción de los episodios de la vida de Jesús, tal como los dataron los evangelistas. En razón de la libertad que les ha sido reconocida, estos deberán ser interrogados por separado, dispuestos a reagrupar lo que pudieran tener en común.

La última etapa será, naturalmente, la del balance: ¿en qué se han convertido la Pascua y Pentecostés, el Perdón y las Tiendas, en el cristianismo? ¿Qué es lo que remonta a Jesús y qué es lo que pertenece a la fe pascual en esta evolución o en esta metamorfosis? Aunque las conclusiones debieran parecer de poco peso o aleatorias, conservo la esperanza de que esta investigación sobre los dos polos de la vida cristiana —el Evangelio que la fundamenta y la liturgia que la celebra— no habrá sido en vano.

Capítulo I

LA DIFÍCIL CUESTIÓN DEL CALENDARIO

A. UN CALENDARIO LUNISOLAR

«Dijo Dios: Haya lumbreras en el firmamento celeste para separar el día de la noche, y hagan de señales para las solemnidades, para los días y para los años [...]. Y así fue. Hizo, pues, Dios las dos lumbreras mayores» (Gn 1, 14-16). Al describir de este modo la obra del cuarto día de la creación, el autor sacerdotal de la primera página de las Escrituras ratificaba el uso de un calendario lunisolar, inauguraba probablemente lo que podríamos llamar el calendario perpetuo y otorgaba privilegio en cierto modo al miércoles, el cuarto día de la semana. De momento, detengámonos sólo en el primero de estos tres puntos.

Durante mucho tiempo la observación de las fases de la luna, tan fácilmente identificables, había servido por sí sola para la medida del tiempo. Este discurría entre luna nueva y luna nueva, de neomenia en neomenia, que determinaban, en medio del regocijo, el comienzo de un nuevo mes. Quince días más tarde, la luna llena, luciendo en todo su esplendor, ponía otra nota festiva y gozosa en el mes. Estas señales eran empleadas asimismo para la fijación de las grandes fiestas anuales.

Este modo de medir el tiempo tenía que chocar con una dificultad. Sucede, en efecto, que el año lunar es sensiblemente más corto que el año solar: este último cuenta con 365 días 5 horas y 48 minutos, mientras que aquel no va más allá de 355 días 4 horas y 55 minutos. La diferencia anual es, pues, de 10 días y 53 minutos. Ahora bien, las fiestas van unidas, en su mayoría, a las estaciones, sobre todo en las civilizaciones rurales y nómadas. Para restablecer el equilibrio, era preciso encontrar un medio de unir la medida del tiempo, simultáneamente, al ciclo de la luna y al del sol. Se puso, pues, a punto un calendario lunisolar, un poco empírico, es verdad, pero suficientemente preciso.

En la época de Jesús, el año israelita contaba con doce meses, alternándose unos de 30 días (meses «plenos») y otros de 29 días (meses «deficientes»), el mes lunar tenía exactamente 29 días 12 horas y 44

(1) Nisan (7) Tışrı	(4) Tammuz (10) Tebet	(2) Iyyar (8) Marhešvan	(5) Ab (11) Shebat	(3) Sivan (9) Kislev	(6) Elul (12) Adar
D L M M J V S	D L M M J V S	D L M M J V S	D L M M J V S	D L M M J V S	D L M M J V S
1 2 3 4	1 2	1 2 3 4 5 6 7	1 2	1 2 3 4 5 6 7	1 2 3 4 5 6 7
5 6 7 8 9 10 11	3 4 5 6 7 8 9	8 9 10 11 12 13 14	3 4 5 6 7 8 9	8 9 10 11 12 13 14	8 9 10 11 12 13 14
12 13 14 15 16 17 18	10 11 12 13 14 15 16	15 16 17 18 19 20 21	10 11 12 13 14 15 16	15 16 17 18 19 20 21	15 16 17 18 19 20 21
19 20 21 22 23 24 25	17 18 19 20 21 22 23	22 23 24 25 26 27 28	17 18 19 20 21 22 23	22 23 24 25 26 27 28	22 23 24 25 26 27 28
26 27 28 29 30	24 25 26 27 28 29 30	29 30 31	24 25 26 27 28 29 30	29 30 31	29 30 31

C. AGENDA DE LAS GRANDES FIESTAS ANUALES

1. El Año nuevo

Con toda probabilidad, el comienzo del año estuvo fijado durante mucho tiempo en el equinoccio de otoño, es decir, el 1 de Tišri, mes cuyo nombre deriva de una raíz que significa «comienzo». Fue tras la muerte de Josías cuando, por razones oscuras, se decidió implantar un Año Nuevo primaveral el 1 de Nisán. En tiempos del Nuevo Testamento ambas fechas compiten todavía y los rabinos distinguen el Año nuevo de Nisán «para los reyes y para las fiestas» y el Año nuevo de Tišri «para los años, el año sabático y el año jubilar.» Es sabido que, en la actualidad, Israel no celebra más que un solo comienzo de año (Rôš haššānah), en otoño, que es el Año nuevo civil. Nada nos permite afirmar que, en la época bíblica, el comienzo del año fuera otra cosa que una neomenia algo más solemnizada, sin constituir, a pesar de todo, una fiesta, en el sentido riguroso de la palabra.

2. Las fiestas de primavera

Con el mismo comienzo del año (primaveral), se desarrolla un ciclo de fiestas, ligado de manera particular al tiempo de la siega. En la luna llena de Nisán, por tanto el 14 por la noche, se celebra la Pascua, a la que sigue la octava festiva de la semana de los *Ázimos*, entre el 15 y el 22 de Nisán. La fecha exacta de ambas fiestas no tenía la menor contestación, puesto que la Ley de Moisés las fijaba con claridad (Ex 12, 6.15). No sucede lo mismo con la fijación de la fecha de la última solemnidad que viene a clausurar el ciclo litúrgico primaveral. Según las sectas y las tendencias, se celebra o bien el 50º día después de la Pascua (saduceos), o bien el 50º día después del sabbat de la octava de Pascua (fariseos), o bien el 50º día después del primer sabbat que sigue a esta octava (esenios). Se trata de la fiesta de la Recolección, llamada también fiesta de las Semanas, y que acabó llamándose Pentecostés. Según la manera de contar farisea y esenia, está claro que Pentecostés caía necesariamente en un domingo, mientras que el cómputo saduceo permitía que esta fiesta cayera en cualquier día de la semana. Semejantes divergencias de calendario eran, evidentemente, muy poco prácticas. Parece ser que en Jerusalén, en tiempos de Jesús, la fiesta de Pentecostés se había estabilizado en el 8 de Siván, es decir, a partir del 7 por la noche. Se observará que, según el calendario perpetuo, el 8 de Siván cae siempre en domingo.

3. Las fiestas de otoño

A seis meses de distancia, el Año nuevo otoñal inicia una serie de festividades que no deja de tener paralelismo con el ciclo de primavera. La fiesta misma del Año nuevo (1 de Tišri) es más solemne y lleva el nombre de fiesta de los Clamores, por razones que indicaremos más adelante. Se trata de una fiesta alegre, que no excluye la posibilidad de ser prolongada, en cierto modo, durante varios días.

Diez días más tarde, el 10 de Tišri, se celebra la fiesta de la Expiación (el *Kippur*), a la que sigue, algunos días más tarde, toda una semana festiva, del 15 al 22 de Tišri, llamada al principio fiesta de la Siega, luego fiesta de las Tiendas (o de las Chozas, o de los Tabernáculos, según las traducciones), en hebreo *Sukkot*.

Tras un espacio de tiempo comparable al que separa la Pascua de Pentecostés, es decir, dos meses más tarde, viene una fiesta de origen bastante reciente, llamada generalmente fiesta de la Dedicación o fiesta de la Luz, pero sería preferible hablar más bien de fiesta de la Renovación. Su lugar en el calendario es el 25 de Kisleu y se ve seguida de una octava. Por último, a la salida del invierno, en medio del duodécimo mes (o del decimotercero cuando el año es embolismal), los días 14-15 de Adar, se celebra la fiesta de las Suertes (*Purim*), que cierra el calendario. A decir verdad, esta fiesta, también reciente, es mucho más una fiesta pagana que religiosa: no la mencionaremos más en este estudio.

4. Recapitulación

Podemos, pues, resumir el calendario litúrgico de Israel de este modo:

semestre primavera-verano		semestre otoño-invierno	
(1) Nisán:	1 Año Nuevo 14-15 Pascua 15-22 Ázimos	(7) Tišri:	1 Fiesta de los Clamores 10 Expiación 15-22 Tiendas
(2) Iyyar	—	(8) Marhesvan	—
(3) Siván	8 Pentecostés	(9) Kisleu	25-1 Dedicación
(4) Tammuz	—	(10) Tebet	—
(5) Ab	—	(11) Shebat	—
(6) Elul	—	(12) Adar	14-15 Suertes

Existen también, sin duda, otras fiestas, desconocidas de las Escrituras, pero arraigadas en la práctica, ligadas en su mayoría a los trabajos del campo. El calendario de Qumrán menciona algunas fiestas particulares que distan entre sí cincuenta días (por ejemplo, la fiesta del aceite, colocada

el 22 de Elul), pero que, al parecer, no tienen incidencia sobre la reflexión cristiana contenida en los evangelios.

Sin embargo, tendremos que estar muy atentos a las solemnidades no anuales, en particular al sabbat semanal, al año sabático que, como su nombre indica, volvía cada siete años, «tras una semana de años», y al año jubilar, declarado como tal cada cincuenta años, «tras una semana de años sabáticos». A todo este conjunto es a lo que tenemos que pasar revista ahora.

Capítulo II

SENTIDO Y RITUAL DE LAS GRANDES FIESTAS

A. EL AÑO NUEVO

Hablando con propiedad, la fiesta de Año nuevo que, como tal, es de reciente institución, no es sino la solemnización particular de la primera neomenia del año. Como ya hemos visto, de manera deliberada o inconsciente, la neomenia de Tišri está siempre por encima de la de Nisán, y eso incluso después de que la designación de los meses únicamente con el número ordinal fijara el comienzo del cómputo en primavera. Pero aunque el Año nuevo de otoño fuese más festivo, el paralelismo semestral traía consigo que el 1 de Nisán no pasara desapercibido.

El día del Año nuevo otoñal es una jornada de reposo, celebrada como un sabbat. Supone una reunión litúrgica, en la sinagoga sin duda, mientras que en el Templo se ofrecen diversos sacrificios (Nm 29, 1-6; Lv 25, 9.23-25). Ese día recibe el nombre de fiesta de los Clamores (*teru'a*) a causa de los toques de la trompa (*teru'a*) que resuena, en el momento fijado por los técnicos de la medida del tiempo, para anunciar la apertura de un año nuevo: el pueblo responde a este toque con sus aclamaciones y gritos de alegría. Primitivamente, la trompa (*teru'a*) era una especie de instrumento de metal cuyo primer uso fue militar. Era, efectivamente, su toque el que, bajo la responsabilidad del rey o del jefe del ejército, desencadenaba el ataque. La *teru'a* pasó del campo de batalla al santuario y se convirtió en un instrumento litúrgico (Sal 47 y 81, 2-4) para aclamar a Yahvéh-Rey. Su utilización en la fiesta del Año nuevo sugiere, en cierto modo, que Yahvéh toma posesión del año que comienza, a fin de reinar sobre los doce meses futuros.

B. PASCUA Y ÁZIMOS

Mucho antes de los tiempos neotestamentarios, la Pascua y los Ázimos no eran considerados como dos fiestas diferentes, sino como una sola solemnidad provista de octava. Junto con la de Pentecostés y la de las

Tiendas, era una fiesta de peregrinación, que invitaba al creyente residente en Palestina a subir a Jerusalén. Sin embargo, en el origen, se trataba de dos fiestas muy distintas.

La Pascua era un rito nómada, celebrado en la luna llena de primavera (el día 15 de Nisán), por la noche, antes del comienzo de las grandes trashumancias: se asaba y consumía un cordero joven cuya sangre servía para untar las entradas de las tiendas, a fin de apartar de ellas a los espíritus malos que rondan por el desierto.

La de los Ázimos, por contra, era una fiesta agraria que marcaba, en el mismo momento de producirse, el comienzo de la siega de la cebada, el primer cereal que se puede cosechar. Se ofrece al dios la primera gavilla, al tiempo que, repudiando el pan fermentado hecho con el producto de la antigua cosecha, no se come ya, durante una semana, más que pan no fermentado, pan ázimo. La fiesta de los Ázimos dura, por tanto, una semana, siendo el primero y el último día de reposo total.

Israel debió llevar a cabo la fusión de ambas fiestas después de su etapa nómada en el Sinaí y de su instalación, como pueblo sedentario, en Palestina. Sea lo que fuere de la evolución de ambas fiestas y de su ritual, podemos decir que, en la práctica, en tiempos de Jesús, la unión entre la Pascua y los Ázimos y los acontecimientos del éxodo es lo único que se percibe y se celebra aún, la significación agrícola había pasado a último término.

No es este el lugar adecuado para describir de modo minucioso el ritual de la Pascua. Debe bastarnos con recordar lo que es de utilidad para comprender ciertos episodios de la vida de Jesús.

En conformidad con lo prescrito en Ex 12, 3, la fecha para comprar el cordero pascual es la del 10 de Nisán. El 14, a partir de mediodía, se hace desaparecer todo el pan fermentado de las casas; entre las 14:30 y las 17 horas se conduce los corderos al Templo, donde serán degollados ritualmente, vertiendo su sangre en el ángulo del altar. Por la noche, tras la aparición de la primera estrella, comienza la cena pascual: el cordero inmolado por la tarde se consume en familia, mientras se recuerda el éxodo y los primeros acontecimientos liberadores. La jornada del 15 de Nisán es de reposo total; es la Pascua. La noche de ese mismo día comienza la fiesta de los Ázimos mediante un nuevo reposo sabático, el 16, marcado por la ofrenda de la primera gavilla de la cosecha nueva, la de la cebada, en el Templo. El reposo termina el 16 por la noche, para volver del 21 al 22, de una noche a la otra: viene entonces el día de la octava, que pone término a la celebración pascual propiamente dicha. Los trabajos de los campos reinician de nuevo su curso, hasta que se llega al final, con la clausura del ciclo de primavera, el día de Pentecostés.

C. PENTECOSTÉS

Como la de los Ázimos, también esta fiesta es propiamente agrícola. Primero fue designada con el nombre de fiesta de la Recolección, en particular de la siega del trigo, el último cereal cosechado, y marca el final de la estación: en su origen, la fecha de su celebración no podía ser fijada sino de manera empírica, con variantes impuestas por el clima. Tras las fluctuaciones que hemos señalado, fue asignada finalmente al día siguiente de una semana de semanas después de la ofrenda de la primera gavilla de cebada. Desde entonces tomó el nombre de fiesta de las Semanas, helenizada como fiesta de la Cincuentena o fiesta de Pentecostés: es la segunda de las tres fiestas de peregrinación al Templo de Jerusalén.

Durante un largo período de tiempo, hasta el umbral del s. II antes de nuestra era, conservó Pentecostés su carácter de fiesta puramente agrícola. Por eso su ritual se centra en la ofrenda de dos panes de harina nueva, esta vez panes fermentados, por oposición a la fiesta de los Ázimos, cuyo tiempo había pasado ya. Pero Pentecostés se había situado siempre en la esfera de influencia y en dependencia de la antigua fiesta agrícola de los Ázimos. Dado que esta última fue perdiendo progresivamente su referencia a la siega, para convertirse únicamente en la octava festiva de una celebración del éxodo; era natural que Pentecostés siguiera el mismo camino y se vinculara también a la historia de la salvación.

Este acercamiento era complicado a causa de la fecha, más o menos fluctuante, de la fiesta de la Recolección. Cuando se alcanzó una especie de consenso en este punto, la atención se centró en el texto de Ex 19, 1, que, por ventura, era cronológicamente vago o, si se prefiere, flexible: «Al tercer mes después de la salida de Egipto, ese mismo día, llegaron los hijos de Israel al desierto del Sinaí. Era el único acercamiento fundado textualmente, y Pentecostés, sobre todo en los medios no oficiales del judaísmo, se iba a convertir en la fiesta conmemorativa del don de la Ley de Moisés en el monte Sinaí. Y fue comprendida cada vez más como la fiesta de la Alianza. Los miembros de la secta de Qumrán, que se llamaban a sí mismos 'Comunidad de la Alianza', la convirtieron en su fiesta principal y contribuyeron a desarrollar la corriente de historización de la fiesta, en detrimento de su referencia agrícola original. Ciertamente, el judaísmo ortodoxo frunció el ceño ante semejante revolución, pero terminó por aceptarla como una evolución natural a fin de cuentas. Ya en tiempos de Jesús, y a fortiori en el de la composición de los evangelios, muchas corrientes religiosas del judaísmo habían aceptado esta nueva significación, que el cristianismo no podía dejar de suscribir: de todos es sabido cómo explota Lucas esta vena en su relato del Pentecostés apostólico (Hch 2, 1-13).

D. EXPIACIONES

La fiesta de las Expiaciones no se introdujo verdaderamente en el calendario litúrgico de Israel hasta el siglo IV o III antes de Cristo. Sin embargo, se vivió de inmediato como una fiesta de grandísima dignidad. Oficialmente, recibía el nombre de «Día de la Expiación» (*Yôm Kippur*), pero usualmente se la llamaba simplemente «el Día» (*Yôm*), el día por excelencia. Pasaba por ser un sabbat eminente, era además un día de reposo absoluto, obligaba a un ayuno completo y comportaba un ritual a veces extraño (Lv 16).

En ese día se trataba principalmente de purificar al pueblo, el Templo, al sumo sacerdote y el altar, de todas las manchas e impurezas que hubieran podido contraer durante el año transcurrido. El casi único actor de toda la liturgia era el sumo sacerdote, que oficiaba con ornamentos blancos. Era este el único día del año que penetraba en el Santo de los Santos, para incensarlo y purificarlo mediante la aspersión de la sangre de un toro inmolado: sabemos que el Sirácida había guardado un recuerdo inolvidable de esto (Si 50, 5-24). Era también el único día en que pronunciaba por dos veces sobre el pueblo postrado el nombre sacrosanto de YHWH, para remisión de todos los pecados.

El cuarto evangelio ha empleado el recuerdo de esta liturgia en su relato del arresto de Jesús en Getsemaní (Jn 18, 4-6). Los soldados y los emisarios del poder religioso buscan a Jesús el Nazareno; este se presenta con la fórmula «Yo soy», traducción en primera persona del nombre de Yahvéh: «Él es». Todos se postran, salvo Judas, que «se mantiene de pie». Se trata del nuevo *Kippur*, de la Expiación, del perdón para aquellos que se arrojan delante de Jesús.

Una vez perdonado su pecado, el pueblo ofrece dos machos cabríos, decidiendo mediante un sorteo el que será ofrecido a Dios y el que será enviado a Azazel, el espíritu del Malo. El sumo sacerdote inmola el primero; sobre el segundo se carga, en cierto modo, el pecado del pueblo, después un hombre expulsa el animal al desierto, donde, sin duda, será precipitado desde lo alto de un acantilado del torrente Cedrón.

Se ignora el momento y la razón por la que el Día de la Expiación, con su mezcla de fondo religioso y de tradiciones populares, fue fijado el 10 de Tišri (Lv 23, 27-32; Nm 29, 7-11), es decir, a cinco días de la fiesta de las Tiendas. El Sirácida parece establecer una relación entre el *Kippur* y la luna llena (Si 50, 6), pero la indicación es, sin duda, demasiado poética como para poder ser empleada. Es cierto que el 10 de Tišri, día del sacrificio de los dos machos cabríos, es el día antitético respecto al 10 de Nisán, consagrado a la compra del cordero pascual, pero la coincidencia puede ser fortuita y, en todo caso, no explica nada.

E. LAS TIENDAS

La fiesta de las Tiendas es la tercera y última —a menos que no sea la primera— de las fiestas de peregrinación. Como la mayoría de las otras, ha recibido también distintos nombres: fiesta de la Siega (Ex 23, 16), fiesta de Yahvéh (Lv 23, 39), fiesta de las Tiendas o de las Chozas (*Sukkot*: Dt 16, 3). Este último nombre es el que ha perdurado hasta hoy, sin que esta solemnidad pierda nunca por ello su significación de gran fiesta de Yahvéh. Su nombre de fiesta de la Siega, unido al hecho de que era celebrada en la luna llena siguiente al equinoccio de otoño, traicionan su origen agrícola, lo mismo que las fiestas de los Ázimos y Pentecostés.

Parece ser, en efecto, que, al principio, se trataba de una fiesta que clausuraba el conjunto de los trabajos de los campos, inaugurados con la siega de los cereales (la cebada en Pascua y el trigo en Pentecostés), y concluidos con la vendimia. A esta se aplicaban con prisa los viñadores y sus familias, pasando las noches en medio de los viñedos, bajo chozas hechas con ramas, tanto para vigilar sus cepas como para acelerar el trabajo. Llevada la tarea a buen puerto, venía a renglón seguido un día de gran regocijo, como es fácil de comprender.

El Israel religioso debía incorporar esa festividad en su calendario, no sin antes introducir los evidentes correctivos. La convirtió en una fiesta gozosa que incluía una octava. El antiguo uso de la construcción de las chozas, en medio de las viñas, fue historizado y relacionado con el recuerdo de aquellos campamentos, bastante confortables, del Sinaí durante la larga emigración del éxodo. De un modo bastante artificial, el pueblo construía chozas de ramas en las terrazas de sus casas, recordando en un ambiente de alegría su vida nómada en el Sinaí.

Pero la tienda evoca también, de un modo completamente natural, la Tienda de la Reunión en que había habitado la gloria de Yahvéh (Ex 40, 34-35) y que había sido reemplazada por el Templo de Jerusalén (cf. 2 S 7, 5-6.13). Por eso, la fiesta de las Tiendas es muy especialmente la fiesta del Templo de Yahvéh, la fiesta que celebra la presencia de Dios en medio de su pueblo, la Fiesta de Dios. En ese día del año, situado en las antípodas de la Pascua, era comprensible la efervescencia mesiánica, pues se esperaba para ese día que Dios en persona o por mediación del Mesías viniera a tomar verdaderamente posesión de su Templo, para convertirlo en el centro del Reino nuevo.

En tiempos de Jesús, la fiesta de las Tiendas se celebraba con brillantez, con entusiasmo, siguiendo un ritual que nos resulta bastante conocido y del que vamos a indicar lo esencial. Dura siete días, del 15 al 22 de Tišri, y se le añade un día más, el 23, que no pertenece verdaderamente a la fiesta, pero que es de reposo sabático. El pueblo se reúne cada mañana en el Templo a la hora del sacrificio, teniendo en las manos el *lubab*,

hecho de ramas de palmera, de sauce, de mirto y de pomelo. Los levitas entonan el canto del *Hallel* (Sal 113 al 118), como se hace en familia durante la cena pascual. Cuando llegaban a los versículos 25 y 28 del Sal 118, es decir, al grito de «¡Da, Yahvéh, da la salvación!» (forma imperativa cuya forma afirmativa corresponde al nombre de Jesús), «¡Bendito el que viene en el nombre de Yahvéh!», todo el pueblo agitaba sus palmas, lo mismo que el clero, que se pone en procesión en torno al altar (ver la rúbrica intercalada en Sal 118, 27b). Esta aclamación se repite infatigablemente todo el tiempo que dura la procesión. En la mañana del séptimo día, este mismo ritual se prolonga en una séptuple procesión, que le vale a este día de la octava el nombre particular de «Día del gran Hosanna»: es el último día de la fiesta, el más solemne.

Además de estas aclamaciones y del rito procesional, los sacerdotes se dirigen también cada mañana a la piscina de Siloé, para llenar de agua en ella un cántaro de oro. Este agua es llevada, a continuación, en solemne procesión al Templo y vertida en el ángulo sudoeste del altar de los holocaustos, como una llamada lanzada a Dios para que no se olvide de enviar pronto la lluvia de otoño, traída por los vientos del sudoeste. Todas las noches de la fiesta está iluminado en el Templo el atrio de las mujeres y se puede acceder a él libremente.

En cuanto al 23 de Tisri, el día de gran regocijo añadido, era una jornada de reposo, a la que los rabinos habían dado el nombre de «Día de la Alegría de la Ley». Esta designación podría provenir del hecho de que, ese día, terminaba en la sinagoga la lectura de la Toráh: al sabbat siguiente comenzaba de nuevo la lectura de Gn 1.

F. DEDICACIÓN

El 25 de Kislev del año 167 a. de JC, Antíoco IV Epífanes, al conquistar Jerusalén, había ofrecido, sobre el altar de los holocaustos del Templo de la Ciudad santa, un sacrificio a Zeus Olímpico (1 M 1, 54-59), frente a su estatua, la «abominación de la desolación». La revancha de este sacrificio debía producirse tres años más tarde día por día, cuando, habiendo recobrado la iniciativa, Judas Macabeo purificó el Templo, levantó un nuevo altar y decretó la celebración anual de este acontecimiento (cf. 1 M 4, 59; 2 M 1, 10-2, 18; 10, 5).

Más que de una fiesta de la Dedicación propiamente dicha, se trata aquí de una fiesta de Renovación, de purificación; y se ve que es de institución reciente. Esta solemnidad, heredada de los Macabeos, antepasados de los Asmoneos, fue poco apreciada por el judaísmo ortodoxo. Sin embargo, logró imponerse y continúa siendo celebrada, todavía hoy, a pesar de la destrucción del Templo.

La Dedicación (en hebreo *Hanukkah*), con su octava, no deja de recordar la fiesta de las Tiendas. Ambas son fiestas con octava, se canta el *Hallel* durante toda la semana y están presentes las palmas. Sin embargo, existe un rito particular que marca la singularidad de la Dedicación, hasta el punto de darle otro nombre: fiesta de la Luz. En efecto, había que encender una lámpara el primer día de la fiesta delante de cada casa de la ciudad; al día siguiente, por la noche, se añadía una segunda, y así sucesivamente a lo largo de toda la semana. Este rito, de origen desconocido, debía conferir una atmósfera particularmente cálida a la celebración.

G. AÑOS SABÁTICOS Y JUBILARES

Si el séptimo día de la semana es para el hombre un día de descanso consagrado al reposo, todo séptimo año constituye el sabbat de la tierra. En ese año la tierra nutricia descansa e Israel espera las bendiciones divinas, como antaño en el Sinaí esperaba lo necesario para vivir; en cuanto a los frutos, producidos a pesar de todo, son lote de los pobres. Y es que el año sabático es una institución a la vez social y religiosa. Apunta a eliminar, tanto como sea posible, las desigualdades sociales y el empobrecimiento. Así, todo deudor verdaderamente insolvente ve perdonada su deuda en el año sabático y todo esclavo recupera la condición de hombre libre.

Semejantes disposiciones procedían de unos sentimientos generosos de justicia. Sin embargo, resultaba muy difícil poner en práctica, con todo su rigor, unas medidas tan poco matizadas. Como es fácil de imaginar, si bien los años sabáticos eran lisa y llanamente decretados, no fueron respetados nunca en la práctica, salvo posiblemente en cortos períodos de la vida de Israel. El modo de burlar la ley fue sencillo: en un contrato de préstamo, por ejemplo, la persona que lo solicita podía aceptar «libremente» la cláusula de reembolso durante el año o incluso después de un año sabático. Esta práctica, conocida con el nombre de *prosbol*, está atestiguada en varios textos de contratos recientemente descubiertos.

Así pues, así como existió, al menos en los textos y en la esperanza, un sabbat para los años, existió asimismo un pentecostés. El año jubilar es el que se celebra cada cincuenta años, después de siete años sabáticos. A pesar de la confusión y de la imprecisión de los textos, parece ser que el año jubilar (así llamado porque era abierto solemnemente por el sonido del *jôbel*, una especie de trompa) empezaba no el 1 sino el 10 de Tisri, esto es, el día de la Expiación.

Su ambición sobrepasaba aún a la del año sabático (Lv 25, 8-19). A las prescripciones ya descritas se añadía la del retorno a su primer pro-

pietario de toda tierra o casa, considerando la venta ejecutada entre dos años jubilares automáticamente como enfitéutica. Se trataba de evitar la alienación de la tierra de Israel. El año jubilar se respetó aún menos que el sabático. ¿Cómo hubieran podido sobrevivir, por otra parte, dejando los campos en barbecho durante dos años consecutivos (el 49 era sabático y el 50 jubilar)? Se chocaba con obstáculos económicos insuperables.

Por contra, el año de la liberación total (*deror*), que comenzaba con la celebración del *Kippur*, se prestaba fácilmente a una espiritualización. La idea implícita es que este año de rescate versa, en primer lugar, sobre lo esencial, a saber: el rescate de los pecados. Ciertamente esto no se ha dicho nunca de una manera tan cruda, pero la idea está latente y no espera sino el momento de ser desarrollada: el Nuevo Testamento prolonga, en este sentido, una perspectiva abierta especialmente por el oráculo que figura en Is 61, 1-3.

CONCLUSIÓN

Estas breves notas, por muy incompletas que sean, nos permiten hacernos una idea algo más precisa del calendario y de la liturgia de Israel. Son numerosas las fiestas que acompañan la vida religiosa; la mayor parte tenían un origen que las vinculaba con los trabajos de los campos y con las estaciones. Pero Israel aprendió a darles un contenido nuevo historiándolas y se volvieron, progresivamente, celebraciones de la historia de la salvación.

En este contexto vivió, oró y enseñó Jesús. En esta misma atmósfera fueron predicados y luego escritos los evangelios. Todo inclina a creer que el gran movimiento de reflexión creyente sobre la liturgia no se detuvo, sino que, al contrario, Jesús y después la fe cristiana aportaron su visión específica de las fiestas de Israel. Esto es lo que tenemos que descubrir hojeando los evangelios.

Capítulo III EL CALENDARIO DE JESÚS SEGÚN EL CUARTO EVANGELIO

INTRODUCCIÓN

Comenzar este capítulo por el evangelio de Juan es indicar, ya de entrada, una marcha hacia atrás. Es cierto que este escrito, en su última redacción, es posterior a los llamados evangelios sinópticos. Además, por situarse voluntariamente en la corriente literaria de los escritos de sabiduría, es, posiblemente, el elaborado de modo más personal, el más magníficamente estructurado: representa una especie de coronamiento.

Pero el cuarto evangelio es también el que más ha trabajado con los datos de la liturgia judía. Se refiere a ella en múltiples ocasiones y todo hace pensar que el calendario subyace en muchas de sus construcciones literarias, aun cuando no siempre lo confiese. Ciertamente sería un simplismo encontrar en el uso que hace de este ritual judío el plan mismo de la obra; sin embargo, es un dato muy revelador de una cierta teología.

Comenzar con Juan es, en suma, comenzar por lo más fácil. Después podremos remontar hacia los otros evangelistas e interrogarles a su vez. Lo más inmediato que vamos a alcanzar aquí es, por supuesto, la teología de Juan; descubriremos cómo «sentían» y expresaban a la vez a Jesús de Nazaret y al Cristo resucitado las comunidades cristianas de Asia. En virtud de la misma elaboración de este escrito y del género literario que en él ha prevalecido, cabe esperar que muy pocos rasgos tengan rigor histórico. Con todo, podemos sospechar que no se habría dado tanta importancia al calendario litúrgico, si el mismo Jesús hubiera permanecido indiferente al mismo, como dice el refrán: dinero llama a dinero.

A. LOS COMIENZOS (JN 1-4): DEL AÑO NUEVO A PENTECOSTÉS

Aunque difieran en el modo de reconstituirla, los exégetas han reconocido de bastante buen grado que el cuarto evangelio distribuía los primeros elementos de la actividad de Jesús en el curso de una semana,

enumerada casi día por día (1, 1 - 2, 1) Quizás resulte interesante retomar esta constatación, prolongando la investigación hasta el comienzo del capítulo 3 Teniendo en cuenta todas las indicaciones cronológicas que jalonan el texto, podemos establecer la siguiente lista, que justicaremos y comentaremos inmediatamente después

1, 1 En el principio	Misterio del Verbo	Comienzo
—	Testimonio de Juan	Día 1
29 Al día siguiente	Testimonio de Juan	Día 2
35 Al día siguiente por la noche	Vocación de Andrés	Día 4
43 Al día siguiente	Vocación de Felipe (jornada vacía)	Día 5
		Día 6
2, 1 Tres días después	Boda de Caná	Día 7
12 Pocos días	Estancia en Cafarnaum	?
13 Se acercaba la Pascua	Purificación del Templo	?
22 Pascua	Estancia en Jerusalén	?
3, 1 Por la noche	Entrevista con Nicodemo	?

Las tres primeras líneas no plantean dificultad alguna La interpretación de la cuarta puede parecer más sutil El texto no dice más que «al día siguiente» (1, 35), pero precisa, a continuación, que era más o menos la hora décima (v 39) esto daría pie a pensar que el día siguiente es, en realidad, un día más tarde, puesto que el día se cuenta de noche a noche Yo me quedo con esta interpretación y renuncio a la lectura ofrecida por un buen número de manuscritos en el v 41 —«al amanecer»— lo que, en cronología relativa, nos coloca a dos días después de la vocación de Felipe y de Natanael El resto del cuadro no plantea problemas

El examen de la cronología relativa de los acontecimientos datados conduce a poner de relieve el marco semanal literario que sirve de preludeo a las actividades de Jesús, que está, además, en estrecho paralelismo con la semana que clausurará su ministerio (12, 1) Pero es posible dar un paso más y preguntarnos por la cronología absoluta de estos mismos acontecimientos Dos son las indicaciones que podemos retener

La primera la leemos en 2, 1, donde se asigna a la boda de Caná la fecha del «tercer día» La información no es seguramente anecdótica y la expresión reclama, sin duda, ser interpretada de modo absoluto En el lenguaje cristiano, «al tercer día» es una fórmula técnica de la resurrección de Jesús la expresión pertenece al lenguaje profético que la anuncia (Lc 9, 22, etc) y al del Credo que la confiesa (1 Co 15, 4), equivale al «primer día de la semana» en que se celebra esta resurrección (Hch 20, 7) Con otras palabras. «el tercer día» designa el domingo, como día de la resurrección De ahí se sigue que la semana inaugural va de un lunes a un domingo

La segunda indicación es más clara. Está relacionada con 2, 22, que cita expresamente la Pascua, de la que sabemos que se inserta en el calendario desde la noche del 14 de Nisán hasta la noche del 15 Ahora bien, conviene admitir que el cuarto evangelista se preocupa muy poco de la verosimilitud histórica o de las contingencias materiales dispone sus episodios sobre un calendario, sin preocuparse de saber el tiempo material que reclama, por ejemplo, un viaje de Cafarnaúm a Jerusalén Colocando juntas las precisiones recogidas, nos vemos llevados, de un modo bastante natural, a reconstruir del modo siguiente el cuadro ya dado y al que seguirá un nuevo comentario

1, 1 En el principio		
19 —	lunes	1 de Nisán
29 al día siguiente por la noche	martes	2 de Nisán
35 al día siguiente por la noche	jueves	4 de Nisán
43 al día siguiente	viernes	5 de Nisán
(jornada vacía)	sábado	6 de Nisán
2, 1 al tercer día	domingo	7 de Nisán
12 pocos días		8 y 9 de Nisán
13 se acercaba la Pascua		10 de Nisán
22 estancia para la Pascua		14 de Nisán
3, 1 por la noche		noche del 14
		al 15 de Nisan

Puedo estar de acuerdo en que haya una buena parte de hipótesis en esta reconstitución Pero resulta difícil suprimir la impresión de que el evangelista ha querido lisa y llanamente datar la aparición de Jesús en la escena pública de Israel en el Año nuevo primaveral, en el «Año nuevo para los reyes y para las fiestas» con Jesús comienza un tiempo radicalmente nuevo Del esquema presentado se desprenden algunas conclusiones.

En primer lugar, está claro que, para Juan, el ministerio de Jesús, marcado por tres celebraciones pascuales, va a extenderse a lo largo de dos años y quince días, es decir, desde el 1 de Nisán del año 28 al 15 de Nisán del año 30 ¿Es preciso recordar que la historia es ajena a esto y que no tiene más valor que el teológico o, dicho con mayor precisión, que el valor de marco literario, tal como veremos más adelante?

A continuación, el episodio de Caná tiene aspecto de celebración de una pre-octava de Pascua Uno de los grandes signos de la Pascua cristiana, la eucaristía, es presentado aquí como la manifestación de la gloria de Jesús (2, 11), literariamente, este domingo antes de la Pascua forma paralelismo con la aparición del Resucitado el domingo que seguirá a la última Pascua de Jesús, colocado en el otro extremo del evangelio (20, 26)

Más interesante aun es el relato de los vendedores expulsados del Templo. Sabemos que los tres primeros evangelios sitúan el episodio al final del ministerio de Jesús (Mt 21, 12-13 y par). Hay un detalle del texto joánico que llama la atención: él es el único que menciona, efectivamente, por dos veces, la expulsión de los corderos (2, 14-15). Esta particularidad viene a confirmar, a su manera, la hipótesis emitida de que Juan piensa aquí en la fecha del 10 de Nisán. Ese día no es un día cualquiera, puesto que es precisamente el designado por la Ley (Ex 12, 3) para la compra del cordero pascual. En consecuencia, Jesús expulsa del Templo todos los animales destinados al sacrificio y más expresamente los corderos, que los judíos deben procurarse ese día, para celebrar la Pascua, «que está cerca», lo que ilustra la declaración hecha nueve días antes por el Bautista: «He ahí el Cordero de Dios» (1, 29). Se diría que Jesús purifica el Templo con objeto de permitir —sólo de permitir— una celebración nueva de la Pascua, enteramente orientada hacia su persona: el rasgo toma un valor y una expresión nuevos. De entrada, todo el ministerio de Jesús está centrado en esta transformación y se comprende ya que la Pascua no será nunca más como antes.

Así pues, este primer año Jesús celebra la Pascua en Jerusalén (2, 23). Esa estancia proporciona al evangelista la ocasión para colocar una entrevista con Nicodemo por la noche (3, 1-2). ¿No sería, precisamente, la noche pascual? Se trata del nuevo nacimiento gracias al agua y al Espíritu (3, 5), un tema cuyo origen se encuentra en el exodo. Todo este capítulo adquiere un color de homilía catequética bautismal para la noche pascual: el agua que da acceso a un re-nacimiento, así como el recuerdo de las serpientes elevadas por Moisés en el desierto (3, 14), están situados perfectamente. En cuanto a la luz que brilla ahora en el mundo (3, 19-21) es tanto más significativa si la alusión se realiza aquí, en el corazón de la noche pascual, cuando luce la luna llena.

Inmediatamente después de esta primera Pascua, Jesús se va a Judea, donde administra el bautismo, objeto de la conversación con Nicodemo, con sus discípulos (3, 22). En este momento, Juan el Bautista da su último testimonio en favor de Jesús, terminando su declaración con estas palabras: «Es preciso que él crezca y que yo disminuya» (3, 30), expresándose con el giro empleado para hablar de las fases de la luna. Todo el ministerio de Jesús se ha desarrollado, hasta ahora, entre la luna nueva del 1 de Nisán y la luna llena del 15 y ya está todo dado en principio: la Iglesia está poblada (1, 35-51), la eucaristía (2, 1-11) y el bautismo (3, 1-22) permiten celebrar una Pascua nueva. Jesús no ha hecho más que crecer y, colocado en el umbral del año nuevo, se convierte él mismo en la neomenia absoluta de los tiempos nuevos. En cuanto al Bautista, su misión ha terminado y su ministerio no puede más que disminuir: abandona el relato evangélico cuando lo constata (3, 26).

Más la primera sección del evangelio no se detiene en este punto. Todo indica que engloba también el capítulo 4 con sus dos episodios: el encuentro con la Samaritana (4, 1-42) y el segundo signo de Caná (4, 43-54). Conviene que los examinemos también.

La conversación con la Samaritana no está fechada. Sin embargo, hay tres particularidades en el texto que nos permiten hacerlo. La primera es la parte del diálogo que trata sobre la siega, de la que se dice que está virtualmente terminada (4, 35-38): el rasgo nos confirma que seguimos estando en un contexto primaveral. La segunda es la discusión entablada entre Jesús y la Samaritana a propósito de la necesidad de subir o de no subir a Jerusalén para adorar allí (4, 20-24): se nos orienta hacia una fiesta de peregrinación. Por último, la tercera consiste en las palabras sobre el agua viva (4, 10-14) pronunciadas sobre el brocal del pozo de Jacob (4, 6), es decir, en un decorado nupcial (cf. Gn 24, 13-14) o, si se prefiere, en un contexto de alianza. Pues bien, este agua viva, lo sabemos, es el símbolo del Espíritu que sería dado después de la glorificación.

Todo lo que hay en este texto nos orienta hacia Pentecostés. Es una fiesta de peregrinación, celebra el final de la siega y se ha convertido recientemente en la fiesta de la Alianza sináutica. Además, en una teología próxima al joanismo, el Pentecostés cristiano se ha convertido en la fiesta de la efusión del Espíritu misionero (Hch 2, 1). La conversación con la Samaritana se presenta, pues, como una homilía cristiana para la fiesta de Pentecostés: esta no se celebra ya en Jerusalén, ni en el Garizim, sino en todas partes en que se acepta el Espíritu en verdad, es la fiesta de la nueva Alianza, sellada por el Espíritu enviado, es, por último, y quizás sobre todo, la fiesta de la siega, es decir, de la misión (4, 39). Si se nos permite un pequeño anacronismo, toda esta narración es una predicación sobre el sacramento de la confirmación, el único que faltaba para completar la iniciación cristiana.

Queda, por último, el breve relato de la curación-resurrección del hijo del funcionario (4, 43-54). Esta fechada por dos veces en relación con el episodio precedente. Jesús se queda, en efecto, dos jornadas en Samaría (4, 40) y no se marcha a Galilea sino pasados los dos días (4, 43). Por otra parte, el evangelista pretende claramente establecer un vínculo entre esta pericopa y, de un lado, la fiesta de la Pascua que Jesús acaba de pasar en Jerusalén (4, 45) y, de otro, el primer signo realizado ya en Caná de Galilea (4, 46, cf. 4, 54).

Estos detalles confieren al relato un aspecto de conclusión o de síntesis conclusiva de la sección formada por los cuatro primeros capítulos. El ciclo festivo del primer semestre se acaba. Hemos tenido la neomenia del Año nuevo, la preparación de la Pascua (10 de Nisán), la Pascua misma (14-15 de Nisán) y la fiesta de Pentecostés en Samaría. La conclusión de este conjunto es el paso de la muerte a la vida mediante la fe en la palabra.

de Jesús: el recuerdo de la Pascua, el paralelismo subrayado con el primer signo de Caná, la mención repetida del plazo de dos días, el espacio de un día entre la resurrección-curación y su verificación (4, 52-53): todo ello concurre para sugerir un domingo.

Hasta ahora no se ha hecho ninguna mención del sabbat. Teológicamente ha desaparecido y el domingo ha ocupado su lugar como jornada totalizadora: es el día de las celebraciones sacramentales, que resumen y proporcionan todo el contenido de las grandes fiestas judías de primavera.

B. EL KIPPUR DE BEZATÁ (JN 5)

Este capítulo 5 tiene el aspecto de estar aislado entre el Pentecostés de Samaría (4) y la segunda Pascua en Galilea (6). Con todo, hay dos cosas seguras en cuanto a su datación: la escena tiene lugar un día de sabbat (5, 9b) y en el transcurso de una fiesta —según ciertos manuscritos: en el transcurso de «la» fiesta—, que probablemente se trata de una fiesta de peregrinación (5, 1). Estos datos son poca cosa, pero quizás basten para adelantar una hipótesis.

Si el evangelista es lógico con su calendario —y nada indica que no lo sea—, debemos admitir que localiza este episodio en el semestre de otoño, entre la primavera de los cuatro primeros capítulos y la del sexto. El segundo semestre es rico en fiestas, pero todas ellas tienen fecha fija y ninguna cae, pues, obligatoriamente en día de sabbat. Como el marco cronológico es puramente literario, no ha lugar a suponer que ese año, esto es, el otoño del 28, se hubiera producido efectivamente una coincidencia entre tal fiesta y un sabbat. Por último, la única fiesta de peregrinación que se celebra en otoño es la de la Tiendas y no hay nada que la evoque en todo el relato. Retengamos, al menos, que es infinitamente probable que se trate de esta estación. La continuación lo confirmará, cuando aparezca mejor el equilibrio de la construcción joánica.

La palabra «sabbat» no designa necesariamente el séptimo día de la semana judía. Puede servir asimismo para designar cualquier otro día de la semana, siempre que sea festivo y de descanso obligatorio como un sabbat. Este es especialmente el caso del día de la Expiación, el *Kippur*. Se le llama con frecuencia «el Día», se celebra el 10 de Tišri (viernes, según el calendario perpetuo), pero la Ley lo designa, sin embargo, como un sabbat (Lv 16, 31; 23, 31). Se celebra sólo 5 días antes de la fiesta de las Tiendas y era normal que el creyente, que emprende la subida a Jerusalén para esta solemnidad, llegara un poco antes, a fin de participar en un ritual tan importante como el *Kippur*. Por todo esto me inclino a creer que la celebración del *Kippur* sirve de telón de fondo al relato del paralítico de Bezatá.

La lectura de la introducción narrativa (5, 1-15) apoya esta hipótesis. La nomenclatura de la gente instalada junto a la piscina —«enfermos, ciegos, cojos, paralíticos» (5, 3)— comprendida en lenguaje profético, corresponde a la lista de los enfermos espirituales: sus enfermedades no son en modo alguno consecuencias de sus pecados, sino que son su expresión a través de imágenes. El punto de enganche del relato es la realidad del pecado y el medio de obtener la remisión. Las palabras de Jesús que aparecen en 5, 14, pronunciadas en el Templo, insisten en ello. El vocabulario relativo a la «curación», a la «salud», al deseo de «ser sumergido en el agua», es un vocabulario cristiano que va en la misma dirección: la del perdón de los pecados. Al paralítico, aboliendo su parálisis que le hace inactivo e improductivo, le concede Jesús como signo el perdón, tomando de este modo para sí mismo el papel asignado ese día al sumo sacerdote. Aunque este no realizaba el lavado de toda mancha, sino pronunciando el nombre saludable de Yahvéh, sin arrogarse ningún poder personal. Jesús, por su parte, obra por su propia autoridad y declara implícitamente la caducidad del sumo sacerdocio y del *Kippur*: la controversia deberá desembocar necesariamente en la relación especial que Jesús pretende mantener con Dios, con su Padre, tal como se dice en el comienzo del discurso (5, 17-18).

La querella que sigue (5, 19-47) es una contestación teológica implícita del ritual de la Expiación. El poder judicial pertenece propiamente a Dios y lo ejerce en todo tiempo, incluso durante el sabbat. Este poder lo ha delegado ahora al Hijo del hombre (5, 27), que actúa en total dependencia de Dios (5, 30). Eso es algo que puede parecer blasfemia, pero la resurrección dirá quién ha dicho la verdad (5, 24-26): y quedará claro que el perdón no se otorga por la simple proclamación del Nombre de Yahvéh, sino por la fe en Aquel que ha venido en este Nombre (5, 43). En total, que ya no hay fiesta de la Expiación: Jesús es la Expiación, en la que se comulga y participa por la fe en su nombre.

Lo que hemos dicho debería bastar para ilustrar el contexto en el que conviene comprender y leer el capítulo del paralítico de Bezatá. Sin embargo, hay un detalle del texto que ha intrigado a los comentadores de todos los tiempos y que nos brinda la ocasión de abrir un breve paréntesis. Se trata de la edad del enfermo, del que se precisa que llevaba enfermo treinta y ocho años. La indicación no es seguramente anecdótica, ¿oculta alguna preocupación coherente con las sugerencias que acabamos de hacer? Para saberlo, tendremos que resignarnos a dar un pequeño rodeo.

Si bien se admite generalmente que las teologías de Juan y de Lucas tienen entre sí una gran familiaridad, si bien algunos escasos exégetas se atreven a dar un paso más discerniendo una posible intervención del redactor final del tercer evangelio en la edición del cuarto, es asombroso que reine el silencio sobre una posible dependencia del evangelio de Juan

respecto a los Hechos de los apóstoles, o a la inversa. Y, sin embargo, los lazos son numerosos, estrechos y, en ciertos lugares, es posible encontrar contactos literarios. Es fácil observar que la secuencia Nicodemo (Jn 3) / Samaritana (Jn 4) / oficial de Cafarnaúm (Jn 4), se corresponde con el plan de expansión de la Iglesia, que parte de Jerusalén (Hch 2, 7), se desarrolla en Samaría, donde se celebra un Pentecostés (Hch 8) y culmina entre paganos (Hch 10-11). También resulta fácil poner de relieve los puntos comunes a las dos misiones llevadas a cabo en Samaría: la de Jn 4 y la de Hch 8. Del mismo modo —sin que podamos desarrollarlo aquí—, el capítulo del paralítico de Bezatá permite más de una relación con el episodio de la curación de un enfermo, en la Puerta Hermosa del Templo, en Hch 3, 1-9.

En ambos lugares, la curación de un enfermo brinda el pretexto para proceder a unos amplios desarrollos, cuyo carácter joánico hemos examinado a vista de pájaro. En Hechos el procedimiento no es el del discurso, al que Juan es tan aficionado, sino el más variado de una sucesión de perícopas de géneros literarios diversos: tras el relato de la curación propiamente dicha (Hch 3, 1-10), Pedro pronuncia un primer discurso explicativo (3, 11-26), al que reaccionan las autoridades judías mediante un proceso, que proporciona la ocasión mantener unos diálogos muy vivos (4, 1-22); la comunidad celebra el éxito de la misión de Pedro (¡y de Juan!) con una oración común (4, 23-30), que es preludio de la prosecución de la misión (4, 31). Justamente antes de esta oración comunitaria es cuando se nos dice la edad del paralítico curado: tenía más de cuarenta años (4, 22). Por consiguiente, tiene un poco más de dos años que el paralítico de Bezatá, curado simbólicamente dos años antes.

Es sintomático que toda esta sección de Hechos esté dominada por un tema, el del nombre de Jesús por el que se lleva a cabo toda curación, símbolo de la remisión de los pecados. Este hecho se subraya diez veces: Hch 3, 6; 3, 16 (2 veces); 4, 7.10 (2 veces). 11.17.18.30. Es la fe en este nombre lo que procura la salvación y, por tanto, la remisión de los pecados (3, 19), y no ya la pronunciación del nombre del Yahvéh por el sumo sacerdote únicamente en el día del *Kippur*.

Poco importa saber si Jn 5 es una orquestación teológica de la enseñanza ya contenida en Hechos o si, por el contrario, este último libro es una escenificación de la teología de Juan por parte de Lucas. Lo que parece seguro es que ambos textos responden a preocupaciones análogas. Estas son una contestación cristiana del ritual de la fiesta judía de la Expiación, abolida en adelante y reemplazada con ventaja por la fe en el Nombre de Jesucristo.

C. LA PASCUA DE LOS PANES (JN 6)

Poco hay que decir sobre los relatos de la multiplicación de los panes (Jn 6, 1-15) y de la marcha sobre las aguas (6, 16-21), así como sobre el largo discurso explicativo y de controversia que les sigue (6, 22-71).

Los cinco primeros capítulos del evangelio cubrían el primer año del ministerio de Jesús, dividido de un modo muy desigual en un semestre de primavera, particularmente rico (1-4), y un semestre de otoño, limitado a un solo relato (5). La multiplicación de los panes inaugura el segundo año del ministerio de Jesús, donde se va a restaurar el equilibrio: se asigna un solo capítulo (6) al de primavera, todos los demás al de otoño (7-10).

Los acontecimientos relatados aquí están situados de una manera bastante vaga: «Estaba próxima la Pascua, fiesta de los judíos» (6, 4). La fórmula es idéntica en 2, 13, donde hemos visto que podía remitir probablemente al 10 de Nisán; vuelve aún en 11, 55 para designar, como veremos, un día anterior al 9 de Nisán. El conjunto del capítulo debe ser repartido a lo largo de tres días: el primero es el de la multiplicación de los panes, después tenemos que esperar a la noche siguiente para asistir a la marcha sobre las aguas (6, 16-17), y sólo al día siguiente (6, 22) es cuando Jesús pronuncia «en la sinagoga» (6, 59) de Cafarnaúm el largo discurso que concluye con el abandono de varios discípulos, la confesión de Pedro y el anuncio de la traición de Judas. No se dice nada de la celebración de la misma Pascua ni de la octava de los Ázimos.

La primera indicación a retener es la voluntad del evangelista de no hacer subir a Jesús a Jerusalén, en contra de la Ley. Se queda en Galilea, para multiplicar allí cinco panes de cebada destinados a cinco mil hombres. La mención de la cebada es característica de la Pascua (6, 9). El discurso precisará, más adelante, el estrecho vínculo existente entre el maná y los panes multiplicados, signos de un misterio aún mayor que el del maná (6, 58), cuyo relevo toman. El maná había sido el alimento del pueblo en el desierto; y había cesado de caer o bien cuando los hebreos llegaron a ver la Tierra prometida (Ex 16, 35), o bien en la primera Pascua que celebraron en Guilgal (Jos 5, 12), es decir, cuando el pueblo estuvo en condiciones de procurarse el sustento por sí mismo con la primera cosecha de cebada. Los cereales fueron desde entonces el alimento típico del pueblo que habitaba ya en su tierra. Pero, he aquí que, con Jesús, hasta este alimento se encuentra reemplazado por otro, infinitamente superior, que significa unos tiempos nuevos y una condición nueva. Aunque la Pascua esté cerca, no ha llegado aún la hora de poner la hoz al pie de las espigas, ya no puede ser motivo de preocupación la ofrenda de la primera gavilla en el Templo dentro de algunos días. Jesús mismo será esta gavilla; en

cuanto a los creyentes, se les dice claramente: «Obrad, no por el alimento perecedero, sino por el alimento que permanece para vida eterna» (6, 27). Todo está perfectamente en su sitio: la Pascua se ha cristianizado.

La marcha sobre las aguas se ilumina también en el contexto pascual en el que se inserta su relato. La noche pascual conmemoraba el paso del mar por Moisés, a pie seco, a la cabeza del pueblo. Quizás fuera este recuerdo litúrgico el que decidió, desde muy pronto (ya en Mc 6, 45-52), la vinculación de este episodio con el del maná nuevo. Así, estos dos elementos, con su homilía explicativa, constituyen una catequesis pascual cristiana. Poniendo esta vez el acento en la eucaristía, esta catequesis completa la dada el año precedente sobre el bautismo (3, 1), y anuncia la del año siguiente, cuando el agua y la sangre brotarán del costado del Cordero inmolado (19, 34).

D. EL ÚLTIMO OTOÑO (JN 7, 1-10, 42)

Con el capítulo 7 nos encontramos en el umbral del otoño, en el momento en que el pueblo se prepara para celebrar la peregrinación de las Tiendas «que se acercaba» (7, 2). Interpretando este giro del mismo modo que en 2, 13 y 6, 4 pensamos en la fecha del 10 de Tišri, fiesta de la Expiación, cinco días antes de la fiesta de las Tiendas. Esta exégesis tiene el mérito de clarificar un tanto la extraña actitud de Jesús, que invita a sus hermanos a subir a la fiesta, al tiempo que afirma que él no irá: con todo, se pondrá en camino después que ellos lo hayan emprendido (7, 3-10). Creemos adivinar el procedimiento. Sabemos ya, desde el capítulo 5, que el *Kippur* está abolido. Jesús renuncia, por consiguiente, a participar en él, tanto más porque la única cosa que podría hacer en él sería denunciar, y no perdonar, las obras malas del mundo (7, 7); pero que vayan sus hermanos, puesto que no creen en él (7, 5). Por contra, nada se ha dicho aún a propósito de la fiesta de las Tiendas. Por consiguiente, el evangelista va a conducir a Jesús a ella.

Esta vez las referencias a la fecha son numerosas. Jesús está en Jerusalén durante la fiesta (7, 11), enseña en el Templo «mediada ya la fiesta» (7, 14), pronuncia un nuevo discurso el último día de la fiesta (la octava) (7, 37) y prosigue su actividad al día siguiente, en el transcurso de la jornada de descanso añadida a la celebración de las Tiendas (8, 2). El conjunto del bloque formado por 7, 11-10, 21, o por lo menos 7, 11-8, 59, debe ser interpretado, con toda probabilidad, en este contexto.

No tenemos que perder de vista que la gran fiesta de otoño es fundamentalmente una fiesta del Templo, que da ocasión a accesos de fiebre mesiánica. Es bastante notable que hasta ahora Jesús no haya entrado más que una sola vez en el Templo de Jerusalén, para expulsar a los vendedores,

en la primavera del año precedente (2, 13-14). Y he aquí que ahora parece habitar en él como en su propia casa: el evangelista lo indica en 7, 14 y lo subraya en 7, 28; lo recuerda en 7, 38 y lo vuelve a decir aún en 8, 2 para insistir de modo pesado en 8, 20; Jesús no abandona finalmente el Templo hasta 8, 59, lo que podría significar el fin de la enseñanza joánica a propósito de esta fiesta.

El modo en que el cuarto evangelio desarrolla aquí su propósito tiene algo de paradójico. No se dice nada del ritual esencial de la fiesta, a saber: las procesiones, las palmas llevadas en la mano, ni del canto del Hosanna. Pero a falta de aclamar «al que viene» (Sal 118, 25-26), la muchedumbre se interroga sobre el origen de Jesús y se pregunta de dónde y de quién viene (7, 27), cuestión en torno a la cual gira una de las enseñanzas fundamentales de Jesús en esta sección. Por otra parte, es probable que el rito secundario de la libación de agua se perfile detrás de las palabras de Jesús anunciando el agua viva que él va a dispensar (7, 37-39). Después, vuelve de nuevo, lacerante, la pregunta por su origen (7, 40-44). Veremos más adelante la razón de que únicamente se evoque tímidamente el rito secundario y se escamotee el rito principal. Hoy ya no queda prácticamente ningún exegeta que reconozca en la perícopa de la mujer adúltera una composición joánica (7, 53-8, 11). Y es verdad que está mal atestiguada en la tradición manuscrita, que conoce un número poco habitual de variantes, que está colocada en distintos sitios del cuarto evangelio, e incluso en el de Lucas (tras Lc 21, 38). Pero, a pesar de todo, no faltan rasgos que militan en favor de su colocación en este preciso lugar. La escena se desarrolla al amanecer del día que sigue a la octava de las Tiendas, en un lugar —el «Tesoro» (8, 20)— que corresponde de manera verosímil al atrio de las mujeres (comparar con Mc 12, 41-43). Ahora bien, sabemos que durante toda la fiesta hasta ese día, el atrio de las mujeres se quedaba iluminado durante toda la noche y que las mujeres tenían acceso a él. La controversia gira sobre la justa aplicación de la Ley de Moisés, que prescribe la lapidación de toda mujer cogida en flagrante delito de adulterio. Pero ese es también precisamente el día que recibe corrientemente el nombre de «Día de la Alegría de la Ley»: desde esta perspectiva, la anécdota no carece ni de un aspecto picante, ni tampoco de esperanza.

La fiesta de las Tiendas termina. Jesús se ausenta del Templo de su Padre. Proclama todavía una vez más su proximidad con Dios, la inminencia de su partida y la condición del verdadero discípulo, de aquel que cree en él. La cuestión de la muerte va tomando progresivamente prioridad sobre todo lo demás (8, 24.31.51), al tiempo que resuena, como eco de la fiesta caducada de la Expiación, la afirmación del «Yo soy» absoluto de Jesús (8, 24.28.58). Ya no es tiempo de recordar la vida nómada del desierto, sino de adherirse a aquel que camina ya desde ahora hacia su Padre.

El ciclo otoñal no ha terminado sin embargo. Quedan todavía dos secuencias, y para comenzar, la de la curación del ciego de nacimiento (9, 1-10, 21).

Esta parábola, altamente teológica, se inserta de un modo bastante vago en el mes de otoño, sin otra precisión que esta: «era sábado» (9, 14). El paralelismo con el episodio del paralítico de Bezatá es sorprendente, con la salvedad de que aquí ya no puede tratarse del sábado del *Kippur*. La historia de un hombre completamente ciego de nacimiento, que, para encontrar alguna lucidez, debe ser ungido por Jesús y sumergido en la piscina del Enviado (9, 6-7), tiene todas las características de una catequesis bautismal, lo mismo que la conversación con Nicodemo (3) o la curación del paralítico (5). La enseñanza aquí dispensada viene a completar lo que ya se ha dicho: el bautismo no es sólo un nuevo nacimiento del agua y del Espíritu ni provocación a la acción liberadora, es también liberación, es también iluminación. Y lo que es más, decide una ruptura: hacerse cristiano es, en la época de la edición del cuarto evangelio, romper con la sinagoga, de donde es expulsado el cristiano (esta excomunión se había vuelto oficial al final del siglo I). Muchos de sus detalles —el interrogatorio del receptor del milagro, es decir, del bautizado, y de sus padres (9, 13-14)— subrayan esta ruptura necesaria. Pero, además, el bautismo incorpora al rebaño del buen pastor y agrega al redil (10, 1-21). Esta vez ya se puede pensar que la catequesis bautismal es completa.

Así pues, en este momento del evangelio, disponemos de dos grandes catequesis eucarísticas (2, 1-11 y 6), localizadas ambas en Galilea, pero fechadas en el ciclo pascual. Hay otra homilía, samaritana esta, consagrada al envío del Espíritu: pertenece también al mismo estilo. Se consagra, finalmente, al bautismo una predicación y dos parábolas comentadas. Curiosamente, sólo aquella (3, 1-21) aparece pronunciada en el transcurso de la Pascua, mientras que las otras dos tienen como marco sabbats de otoño: sin embargo, sería legítimo imaginar que la celebración cristiana de la Pascua haya atraído hacia ella estas dos piezas fundamentales. La iluminación teológica proyectada sobre el bautismo por el contraste con la solemnidad de la Expiación no basta probablemente para dar razón de esta opción. Cabe preguntarse si, realmente, las Iglesias asiáticas no tenían dos momentos especiales durante el año para administrar el bautismo: uno en Pascua, por razones evidentes, el otro en otoño, quizás en recuerdo del momento histórico en que Jesús se había encontrado por primera vez con el Bautista. Más adelante veremos que otra tradición evangélica sitúa en el otoño del año 28 el comienzo del ministerio de Jesús, que, en este caso, no habría durado, en total y para todo, más que unos dieciocho meses.

Queda, por último, la fiesta de la Dedicación, o de la Luz, o de la Renovación, celebrada del 25 de Kisleu al 1 de Tebet, esto es, en pleno

diciembre. Esta fiesta brinda el marco a la última predicación de Jesús (10, 22-42). Se trata de una predicación considerada como blasfematoria (10, 33), pronunciada en el transcurso de las festividades litúrgicas destinadas a conmemorar la reparación de la blasfemia de Antíoco, que tuvo lugar, aproximadamente, doscientos años antes. Tampoco ahora se hace ninguna alusión precisa al ritual de estos días y las palabras de Jesús no presentan más que un vínculo tenue —la blasfemia, aunque por razones totalmente distintas— con el contenido de la liturgia. Sin embargo, no habría que excluir que la mención de la Dedicación no haya sido introducida aquí más que en razón de la estación invernal, muy subrayada por el evangelista (10, 22b). Ella brinda el momento simbólico de la condena a muerte por lapidación (10, 31-33), que no fracasa más que porque no puede ser esta el desenlace de la vida de Jesús, destinado, por el contrario, a ser elevado de la tierra (3, 14). Y como glosa finamente san Agustín: «era el invierno: en efecto, sus corazones estaban fríos».

Así termina el ministerio de Jesús. Así termina también el primer libreto de este cuarto evangelio, que devuelve a Jesús al lugar de donde había partido, al lugar en que Juan bautizaba (10, 40). Ya es tiempo de abordar el semestre siguiente, donde la Pascua de los judíos va a ceder el sitio a la de Jesús.

E. LA PASCUA DE JESÚS (JN 11, 1-21, 25)

Toda la segunda mitad del cuarto evangelio está consagrada al quinto semestre de la vida pública de Jesús y, más en particular, a la semana que precede a la Pascua y a la octava de esta. Como es sabido, a diferencia de los evangelios sinópticos, el de Juan sitúa la muerte de Jesús no en el día mismo de la Pascua, sino la víspera, en el día de las Parasceve o de la Preparación (19, 31). La Pascua misma cae ese año en día de sabbat y la Pascua cristiana, fiesta de la Resurrección, corresponde a un domingo.

Si bien la parábola de la resurrección de Lázaro no está fechada de otro modo, más que en razón de la decisión tomada aquel día de hacer morir a Jesús (11, 53), los restantes episodios lo están con mayor o menor nitidez. Podemos restituir la cronología de los acontecimientos pascales de la manera siguiente:

11, 55	Estaba cerca la Pascua		
12, 1	Seis días antes de la Pascua	Cena en Betania	Domingo 9 de Nisán
12, 12	Al día siguiente	Entrada en Jerus.	Lunes 10 de Nisán
13, 1	Antes de la Pascua	Última cena	Jueves 13 de Nisán?
18, 28	Era de madrugada	Proceso y muerte	Viernes 14 de Nisán
19, 14	la Parasceve		

19, 31 sabbat	Pascua en la tumba	Sábado 15
20, 1 El primer día de la semana	Resurrección	Domingo 16 de Nisán
20, 26 Ocho días después	Aparición a Tomás	Domingo 23 de Nisán

Las dos indicaciones recogidas en 11, 55 y 12, 1 atraen la atención sobre la importancia de la datación. La cena y la unción de Betania tienen lugar un domingo, el último del calendario joánico antes del domingo, cristiano, de la Resurrección. No se puede evitar pensar enseguida en ese otro domingo previo a la octava de Pascua, en que Jesús cambió el agua en vino en Caná (2, 1-11), como signo precursor de la eucaristía. También aquí el vocabulario se vuelve litúrgico: se trata de una «cena», de la «diaconía» de Marta, de Lázaro como «convidado» (literalmente, «tenido») (12, 2), palabras todas que aparecen además a propósito de la Cena.

Este domingo de Betania no remite solamente al de Caná, que le precedió, sino que orienta también al de la Resurrección, que está preparando. En contraste con Lázaro, cuyo hedor escapa de la tumba (11, 39), Jesús será encontrado en un sepulcro comparable a esta casa de Betania que, «se llenó del olor del perfume» (12, 3).

La entrada de Jesús en Jerusalén (12, 12-19) es importante desde el punto de vista litúrgico. Como antes sucediera con la expulsión de los vendedores del Templo, esta entrada tiene lugar el 10 de Nisán, día de la compra del cordero pascual. Este es el momento escogido por Juan para hacer entrar solemnemente en Jerusalén al que sabemos que es el verdadero Cordero de Dios. Allí es recibido como «El que viene» y aclamado con el estribillo del *Hosanna*, tan característico del rito principal de la fiesta de las Tiendas; además, la muchedumbre tiene en la mano el *lulab*, las ramas de palmera (12, 13). Hemos visto que el cuarto evangelio, aun concentrando un considerable número de episodios en el marco de la fiesta de las Tiendas, había omitido mencionar esta procesión. Era, sin duda, para poder trasladarla aquí. La Pascua y los días que la rodean atraen el ritual, y por consiguiente la significación, de las otras grandes fiestas judías. Las Tiendas habían sido la gran fiesta del Templo. Pero el verdadero Templo en que Dios se complace habitar es Jesús mismo, en el misterio de su Pascua. Esto es lo que aquí se subraya. Jesús ya había tomado posesión del Templo, simbólicamente, durante la primera Pascua (2, 13-22); ahora toma posesión de Jerusalén, donde será elevado (12, 32): Dios significa entonces que él mismo ha tomado posesión de Jesús (12, 28).

No es necesario extenderse ampliamente sobre la última cena que comparte Jesús con sus discípulos y que marca con el gesto del lavado de los pies (13, 1-20). Habiendo desplazado el evangelista veinticuatro horas todos los acontecimientos con respecto a la tradición sinóptica, se prohíbe por esto mismo celebrar la cena pascual y recordar las palabras

de la institución. Fiel a su método habitual, hablará de ella, a pesar de todo, a través de símbolos.

El lavatorio de los pies es explicado como un gesto de humildad y de servicio. Se trata, sin duda, de una explicación superficial, porque no da cuenta cabal de la extrema importancia de esta iniciativa por parte de Jesús. Rehuser dejarse lavar los pies es renunciar a participar en la resurrección (13, 8). Este rito va ligado a la purificación interior (13, 10); ha sido instituido por «el Maestro y Señor» (13, 13), lo que le confiere una solemnidad inesperada; por último, se pronuncia una orden de reiteración (13, 14) a cuya ejecución va ligada una promesa de felicidad (13, 17). La evocación final del pan y de la traición de Judas (13, 18b.21-30), la afirmación de que Jesús, en su Pascua, es con toda verdad «Yo soy», la certeza conferida de que es posible recibirle a él y a Aquel que le ha enviado, todo esto recuerda decididamente la eucaristía (13, 19-20). Hasta los detalles de la narración, comprendidos simbólicamente, tienen como objeto precisar lo que es la Cena cristiana, nueva comida pascual de los bautizados. El lavatorio de los pies tiene lugar durante la cena y no antes («Jesús se levanta de la mesa»: v. 4 a comparar con 14, 22). El despojo de los vestidos («se quita el manto») y el vestido nuevo que es el sudario («se ciñó una toalla») son un mimo de la muerte de Jesús o, si se prefiere, de su Éxodo personal. A este Éxodo asocia el lavatorio de los pies, parábola de la eucaristía.

El relato de la pasión de Jesús es muy conocido. Por consiguiente, sólo destacaremos algunos detalles, en relación con la perspectiva propiamente litúrgica de Juan.

El arresto está dominado por el doble y solemne «Yo soy» pronunciado por Jesús como respuesta a los que le buscan y que, de inmediato, caen a tierra (18, 4-8). Resulta difícil no relacionar esta escena, altamente teológica, con el ritual del *Kippur*. Jesús había manifestado la caducidad de esta fiesta en el transcurso de su primer otoño (Jn 5), había renunciado asistir a ella al año siguiente (7, 8-9), y he aquí que ahora la traslada a la Pascua y la transforma de manera radical: Jesús es con toda propiedad el Nombre que salva.

La condenación de Jesús se pronuncia el día de la Parasceve, víspera de la Pascua, hacia la hora sexta, esto es, hacia mediodía (19, 14). La tradición quería que fuera a partir de este momento de la jornada cuando se sacara de las casas todo lo que pudiera quedar de pan fermentado, fruto de la antigua cosecha; se introducía entonces el pan ázimo hecho con las primeras espigas de cebada. El simbolismo es claro: Jesús va a ser sacado de la ciudad y esta salida pone fin al antiguo orden de cosas, antes de que aparezca él mismo como el nuevo pan ázimo y la primera gavilla de las primicias, que deberán ser ofrecidos a Dios el 16 de Nisán.

La muerte de Jesús coincide pues, por la hora, con la inmolación del cordero pascual. El evangelista subraya con vigor esta coincidencia. Como la crucifixión era un suplicio no sangriento y que acarreaba con mayor frecuencia la fractura de las piernas, Juan va a dedicarse a volver el simbolismo más expresivo mencionando adrede todas las particularidades de la muerte de Jesús: sus huesos no han sido quebrados, a fin de respetar el ritual del cordero pascual (19, 33.36), un soldado traspasa el costado de Jesús, muerto ya sin embargo, como convenía hacerlo con el cordero (19, 34). Jesús resume decididamente en él todo lo que podía contener la Pascua judía. Además, une a su muerte la nueva liturgia dando en este momento, simultáneamente, el agua del bautismo, la sangre eucarística y el Espíritu misionero y vivificador (19, 30.34). En el «Todo está cumplido» de la muerte de Jesús (19, 30) está, al mismo tiempo, la satisfacción serena de la obra bien hecha, la declaración de que todo el antiguo ritual está superado, y la apertura de la esperanza de algo nuevo que comienza para siempre.

CONCLUSIONES Y SÍNTESIS

¿Hay necesidad de decirlo? Es obvio que todos los datos recogidos están relacionados exclusivamente con la redacción. Las relaciones establecidas entre la vida de Jesús y la liturgia judía son obra del evangelista y no el recuerdo de lo que pasó exactamente. Sin embargo, demuestran con una gran claridad que el cuarto evangelio y las comunidades de donde salió manifestaban un fuerte interés por la liturgia.

Quizás sea útil sintetizar en un cuadro la manera en que el calendario de Israel ha sido empleado en el evangelio de Juan. He aquí, pues, un lacónico resumen de los cinco semestres litúrgicos:

PRIMER AÑO

Ciclo de primavera

La semana del año nuevo (1, 1-2,11)	1-7 de Nisán
El final, en signo, de la Pascua de los judíos (2, 12-25)	10 de Nisán
Pascua nueva, nuevo nacimiento (3)	14-15 de Nisán
El Pentecostés samaritano (4, 1-41)	8 de Siván

Conclusión del ciclo: de la muerte a la vida por la fe (4, 42-54)

Ciclo de otoño

El nuevo *Kippur* (5, 1-47)

10 de Tišri

SEGUNDO AÑO

Ciclo de primavera

Los signos de la Pascua nueva: la eucaristía (6) hacia el 10 de Nisán

Ciclo de otoño

La inutilidad del <i>Kippur</i> (7, 1-9)	10 de Tišri
«El que viene» en la fiesta de las Tiendas (7, 10-8, 59)	15, 23 Tišri
Sabbat y bautismo de iluminación (9, 1-10, 21)	?
El invierno de la Dedicación (10, 22-42)	25 Kislev

TERCER AÑO

Ciclo de primavera

Eucaristía y sepultura (11, 55-12, 11)	9 de Nisán
El Cordero en Jerusalén (12, 12-36)	10 de Nisán
La eucaristía del lavatorio de los pies (13, 1-30)	13 de Nisán
<i>Kippur</i> nuevo y Pascua nueva (18-19)	14 de Nisán
El vacío del sabbat pascual	15 de Nisán
La primera gavilla de los Ázimos (20, 1-23)	16 de Nisán
Pascua de los domingos (20, 24-29)	23 de Nisán

Como puede verse, todas las fiestas inscritas en el calendario de Israel son evocadas en este evangelio. Pero también es cierto que el ciclo pascual de primavera, y de manera aún más especial la fiesta misma de la Pascua, actúa como un imán y atrae progresivamente todo el contenido doctrinal de las fiestas de otoño. La persona misma de Jesús ocupa el lugar de la Pascua y en ella cristalizan todas las celebraciones antiguas.

La Expiación de los pecados (*Kippur*) está efectivamente incorporada en la Pascua de Jesús y también es en ella donde la fiesta de las Tiendas encuentra su culminación: Jesús, resucitado, ha llevado a buen puerto su Éxodo hacia Dios y se ha convertido en el Templo nuevo; caminando hacia su pasión, se le reconoce en este momento como «El que viene» y

merece ser bendecido «en el nombre del Señor», porque lleva el nombre de salvación de Dios. En Pascua, por último, comienza una renovación absoluta y brilla una luz radiante, que vuelve caduca la fiesta invernal de la Dedicación. De este modo, todo el ciclo otoñal se hunde poco a poco en el olvido, como celebraciones diferenciadas. El cristianismo se afirma como una fe primaveral en un único acontecimiento de salvación.

Con Jesús, que aparece en la escena del mundo en el Año nuevo, comienza no sólo un año, sino una era nueva. El día que sigue al sabbat va a marcar el ritmo nuevo, puntuado por la eucaristía, al tiempo que la cincuentena pascual llegará a plenitud anualmente en una gran fiesta de la vida, animada por el soplo del Espíritu, prometido a la Samaritana y recibido en Pentecostés para sellar la alianza nueva y permitir la misión. El año cristiano no tiene ya más que un polo, Jesucristo, aparecido en la luna nueva de esta estación, en esa noche que brilla como el día.

Capítulo IV

EL EVANGELIO DE LUCAS

INTRODUCCIÓN

No debemos esperar encontrar en el evangelio de Lucas una construcción litúrgica tan suntuosa como la que se encuentra en el evangelio de Juan. Sin embargo, sería temerario pensar que prescinde de estas referencias. No sólo las tradiciones lucana y joánica son próximas en muchos puntos, sino que, además, el interés consagrado por Lucas a la liturgia es evidente. No sin razón inserta todo su evangelio entre dos menciones del Templo de Jerusalén, y lo mismo hace con el «evangelio de la infancia». Aquí vamos a tener que discernir mejor cuáles son sus preocupaciones en la materia.

El presente capítulo será, a la vez, más corto y más largo de lo que debiera ser. Más corto, porque no tendremos aquí en cuenta los elementos comunes al conjunto de la tradición sinóptica evocados en el capítulo siguiente, consagrado al segundo evangelio. En principio, sólo consideraremos lo «muy propio» de Lucas, lo que no evitará, a pesar de todo, repeticiones y anticipaciones. Pero el estudio será también más largo, porque tendrá que desbordar sus límites naturales. Si bien el tercer evangelio forma claramente una unidad, resulta difícil disociarlo del libro de los Hechos de los apóstoles, que se presenta como el segundo tomo de una obra única. En consecuencia, la investigación deberá proseguir, al menos, hasta el comienzo de Hechos, donde termina la cincuentena pascual inaugurada al final del evangelio: en efecto, sería perjudicial ignorar los relatos lucanos de la Ascensión y de Pentecostés.

Si el examen del cuarto evangelio nos ha permitido recorrer prácticamente todo su texto, no sucederá aquí lo mismo. Las anotaciones del evangelio de Lucas están esparcidas, diseminadas aquí y allá en su texto, a menos que una lectura más atenta que la aquí propuesta no demuestre lo contrario, lo que sería deseable. He aquí, pues, lo que aparece.

A. LA INFANCIA: LAS CUATRO ESTACIONES (LC 1-2)

En la medida en que se pueda penetrar en el misterio, el tercer evangelio se abre con una introducción general al primer tomo (Lc 1-2); y sigue con una introducción más particular al ministerio público de Jesús (3, 1-4, 13). En este primer párrafo vamos a interesarnos por los dos primeros capítulos, designados, de modo bastante general —aunque inadecuadamente—, con la apelación de «evangelio de la infancia».

Esta introducción general al evangelio está plagada de notas del calendario, que tendremos que estudiar bajo dos aspectos complementarios y teológicamente diferentes, a saber: la cronología relativa de los acontecimientos relatados y su cronología absoluta, en la medida en que sea posible hacerlo.

Fijando un intervalo de seis meses entre el anuncio a Zacarías y el dirigido a María (1, 36), el evangelista sitúa estos dos episodios en dos puntos antitéticos del año. En la simbología bíblica convencional, el año se considera compuesto de doce meses de treinta días; así, por ejemplo, la duración de un embarazo es de 9 meses ó 270 días, contados aritméticamente. El uso teológico del calendario no conoce las fracciones o los imponderables de la naturaleza. De esta primera constatación, un poco trivial, se sigue que los nacimientos de Juan el Bautista y de Jesús se sitúan también en dos momentos opuestos del año, nueve meses después de sus respectivos anuncios, que, bíblicamente, son considerados como inmediatamente fecundantes.

Resulta, al mismo tiempo, que la sucesión de estos cuatro acontecimientos: anuncio a Zacarías - anuncio a María - nacimiento de Juan - nacimiento de Jesús, completan todo el año, ocupando cada uno un día idéntico en cada trimestre. De ahí se desprenden dos conclusiones sencillas. La primera es la sacralización temática del tiempo cristiano: los cuatro puntos cardinales del año están marcados cada uno de ellos por un acontecimiento de salvación importante. Quizás sea bueno recordar, sin forzar demasiado la nota, que ya no estamos en un medio palestino, donde el año no conoce más que dos estaciones o semestres (cf. Gn 8, 22), sino en un medio cultural helenístico, donde la climatología ofrece cuatro puntos de orientación comparables a los nuestros. La otra conclusión es más sutil. Los dos personajes centrales, Juan y Jesús, presentan entre sí, al mismo tiempo, puntos comunes (paralelismo de los anuncios y de los nacimientos) y puntos de oposición formales (los dos polos del año). En relación a Jesús, Juan es, a la vez, el gemelo y la contradicción. Si bien es, en cierto modo, el Precursor (3, 2-6), Juan es, aún más, el contradictor profético de Jesús: aquel despliega en su predicación juicios severos (3, 17), en perfecta oposición con la misericordia que enseñará Jesús.

Las liturgias cristianas, especialmente las latinas, han comprendido bien este esquema, muy simple además, de Lucas. En efecto, distribuirán en el calendario los cuatro acontecimientos arriba mencionados buscando momentos elocuentes. La Navidad se celebra el 25 de diciembre, más o menos en el solsticio de invierno, cuando los días comienzan a crecer, y el nacimiento de Juan el Bautista se celebra el 25 de junio, solsticio de verano y momento en que empiezan a decrecer los días. Lo que el cuarto evangelio había expresado usando las fases de la luna (Jn 3, 30; cf. supra), lo enseña la liturgia recurriendo a la aparente rotación del sol en torno a la tierra. Del mismo modo, por vía de consecuencia, el anuncio a María encuentra su lugar el 25 de marzo, en el equinoccio de primavera, y el anuncio a Zacarías el 25 de septiembre, en el equinoccio de otoño. Pero se trata, por supuesto, de las libertades que puede tomarse la liturgia para evocar lo que ella pretende celebrar: nada indica en el texto que Lucas haya pensado en este ritmo solar.

Aparentemente, el evangelista no ha pensado más que en datar relativamente estos cuatro acontecimientos. ¿Sería posible, no obstante, dar un paso más y llegar a datar absolutamente, con rigor teológico más que de calendario claro está, los dos anuncios y los dos nacimientos? La localización cronológica de cualquiera de estos momentos permitiría automáticamente la datación de los otros.

La única indicación de que disponemos en el texto la da Lc 1, 5.8-9: Zacarías, sacerdote del grupo de Abías, estaba de servicio aquella noche, según el turno de su grupo. Pero, ¿cuándo le llegaba el turno a este grupo?

Poseemos varias listas de grupos sacerdotales. Las dos más antiguas se encuentran en Ne 10, 3-9, que presenta 21 grupos, figurando Abías en decimoséptima posición, y en Ne 12, 12-21, que presenta asimismo 21 grupos, figurando Abías en undécima posición, a diferencia de una tercera lista, que aparece en Ne 12, 2-5 y que presenta 22 grupos, figurando el de Abías en el duodécimo puesto. Todas estas listas son anteriores a la ofrecida por 1 Cro 24, 7-18, que resulta más interesante. Aquí aparecen 24 grupos y Abías se encuentra situado en octavo lugar. Estas divergencias muestran que el uso podía sufrir modificaciones en el transcurso del tiempo y que se revisaba de vez en cuando el ordenamiento jerárquico. En todo caso, siguiendo este último cómputo y la hipótesis más probable, que haría entrar al primer grupo sacerdotal en función la víspera del sabbat más cercano al 1 de Nisán, sería preciso concluir que el grupo de Abías iniciaba su servicio a finales del mes de Iyyar, segundo mes del año.

En tiempos del Nuevo Testamento, las cosas parecen haber cambiado de aspecto. Las grutas de Qumrán nos han proporcionado un fragmento de calendario donde las semanas del año son designadas con el nombre del grupo sacerdotal en funciones en el Templo. Gracias a esta lista

sabemos, por una parte, que el grupo de Abías sigue ocupando el octavo lugar y, por otra, que el orden de entrada en servicio no empieza ya al comienzo del año, sino el 12 de Nisán, es decir, el primer día de la semana antes de la Pascua, según el calendario perpetuo (cf. p. 17), esto es, un domingo. Lo más probable es que, dado que los días se cuentan de noche a noche, el primer grupo sacerdotal emprenda su servicio en el Templo la noche del sabbat precedente.

Si tomamos como base este calendario, es posible datar las cuatro primeros acontecimientos del evangelio lucano de la infancia de este modo:

anuncio a Zacarías: 7-8 de Síván	anuncio a María: 7-8 de Kisleu
nacimiento de Juan: 7-8 de Adar	nacimiento de Jesús: 7-8 de Elul

Si esta reconstitución, que, a decir verdad, la no publicación oficial de los textos aparecidos en la 4.^a gruta de Qumrán vuelve aún más hipotética, fuera justa, sería preciso confesar que no carece de interés. En efecto, el anuncio de Zacarías coincide con la fiesta de Pentecostés (7 de Síván por la noche) y el evangelio comenzaría entonces del mismo modo que el libro de los Hechos de los apóstoles. El Espíritu Santo se convierte en un personaje clave del relato, y ambos tomos de la obra de Lucas están orientados hacia la misión. Un presupuesto semejante no es despreciable.

Si tal fue la opción tomada por el tercer evangelista, resulta fácil de constatar que ninguno de los tres restantes acontecimientos cae en una fecha significativa, ni siquiera el nacimiento de Jesús, que tendemos a considerar como la cima del evangelio de la infancia. Pero no es evidente que nuestra impresión espontánea coincida con la del escritor sagrado. Apenas resulta difícil probarlo.

Ya a propósito de Juan el Bautista, está claro que Lucas se interesa menos por su nacimiento, señalado en dos frases (1, 57-58), que por la circuncisión, que viene a renglón seguido (1, 59-79), y si bien María se queda tres meses en casa de su prima Isabel, encinta desde hace seis meses, desaparece del relato antes del nacimiento del niño (1, 36.56). De modo paralelo, es probable que el nacimiento de Jesús sea menos importante, para la teología de Lucas, que los acontecimientos que vienen después.

Se ha observado, desde hace ya mucho tiempo, que la cronología relativa, indicada por los diferentes acontecimientos del «evangelio de la infancia», evocaba sutilmente un cumplimiento. Tenemos, en efecto, la cadena siguiente:

1, 13 Anuncio a Zacarías	Comienzo del relato	—
1, 36 Anuncio a María	6 meses más tarde	180 días
2, 6 Nacimiento de Jesús	9 meses después del anuncio	270 días
2, 22 Presentación en el Templo	40 días después	40 días
Total		490 días

lo que corresponde exactamente a setenta semanas. Por una parte, se nos remite a la profecía de las 70 semanas de Dn 9, 24, interpretada por el ángel Gabriel, que, en todas las Escrituras, no interviene más que allí (Dn 8, 16 y 9, 21) y en los anuncios a Zacarías (Lc 1, 19) y a María (1, 26) y, por otra, se nos confirma que es la presentación de Jesús en el Templo lo que marca la cima del relato.

Prolongando sobre esta base los cálculos de calendario ya propuestos, hace falta añadir cuarenta días a la fecha del 7-8 de Elul para llegar a esta cima. No es sorprendente que la presentación de Jesús en el Templo caiga el 14-15 de Tišri, fiesta de las Tiendas y, por consiguiente, del Templo. Al cabo de setenta semanas de espera mesiánica es cuando entra Jesús en el Templo, en la fiesta en que se espera con impaciencia que el Mesías venga a tomar posesión del mismo.

Por tanto, es bastante natural que Lucas espere al final de este período para escribir que «cumplieron todas las cosas» (2, 39). En este momento, efectivamente, María está purificada (2, 24), Jesús ha sido presentado al Señor (2, 22), sin que sus padres de la tierra hayan ofrecido la oblación de rescate prevista por Nm 18, 15-16, es decir, sin rescatarlo a Dios, a quien en adelante pertenece enteramente como hijo propio; de este modo, la profecía de Daniel alcanza, por fin, su pleno cumplimiento. El lector presiente el vínculo particular que va a tejerse, a través de todo el evangelio, entre Jesús y el Templo. Ve también que se iluminan algunos detalles del texto, en especial la presencia de la profetisa Ana en el Templo, donde «participa en el culto noche y día» (Lc 2, 37b), lo que cuadra muy bien con lo que sabemos de la iluminación del atrio de las mujeres a lo largo de toda la fiesta de las Tiendas. En cuanto al mesianismo popular, particularmente efervescente durante esta fiesta, deja su huella, purificada, en el cántico de Simeón (2, 29-32) y en la interpretación de la anciana profetisa (2, 38b).

Queda, por último, presentándose como un rebrote, la última perícopa, donde se relata la peregrinación de Jesús con sus padres al Templo de Jerusalén. Naturalmente está ligada a la fiesta de la Pascua y no presenta ninguna dificultad especial. El lector comprende que, si un día Jesús vuelve a subir a Jerusalén para esta fiesta, no habrá que consternarse al perderlo durante tres días (2, 46): sabremos que está simplemente en la casa de su Padre (2, 49). La Pascua nueva está anunciada.

Así, en su prefacio sobre la infancia de Jesús —aunque ahora vemos lo inapropiada que es esta denominación—, Lucas ha intentado, probablemente, hacer reflexionar sobre las tres grandes fiestas judías de peregrinación. En este primer Pentecostés de un tipo nuevo se anuncia el nacimiento de un misionero también de tipo nuevo, «lleno del Espíritu Santo» (1, 15), y, por consiguiente, se anticipa el gran Pentecostés cristiano, donde todos los discípulos de Jesús quedarán igualmente «lentos

del Espíritu Santo» (Hch 2, 4) de cara a una misión nueva. Toda la liturgia de las Tiendas está marcada por la entrada de Jesús en el Templo de Dios: Él será en lo sucesivo su dueño, puesto que, por no haber sido rescatado, pertenece totalmente a Dios. Por último, la Pascua de los doce años anuncia la del año 30, que contemplará la exaltación del Resucitado cabe su Padre (24, 51).

Estos dos primeros capítulos poseen una gran riqueza. Desempeñan el papel de un prefacio, de la sintonía de un programa o de los títulos de una película, y anticipan, en miniatura, los acontecimientos capitales del libro propiamente dicho. Comencemos, pues, a hojearlo.

B. EL AÑO JUBILAR (LC 4)

La secuencia que va de 3, 1 a 4, 13 sirve de introducción especial al ministerio de Jesús. Refiere en bloque la actividad del Bautista, que abandona la escena cuando aparece Jesús (3, 1-20), antes incluso del bautismo de este (3, 21-22). Después inserta Lucas la genealogía de Jesús (3, 23-38) y pasa, finalmente, a la estancia y a las tentaciones del desierto, últimos preludios al ministerio propiamente dicho (4, 1-13).

Este comienza, pues, en Galilea (4, 14-15) y, de modo solemne, en la sinagoga de Nazaret (4, 16-30). La predicación versa sobre el cumplimiento de las Escrituras «hoy» (4, 21), en particular del oráculo de Is 61, 1-3. El evangelista corta deliberadamente la cita en plena mitad del v. 3, prescindiendo así del anuncio «de un día de venganza para nuestro Dios». Prefiere dejar el texto en la nota optimista que proclama «un año de gracia de Yahvéh». Y sobre todo, en el centro de la cita, aparece la afirmación capital: «Me ha enviado a proclamar a los cautivos la liberación.» Esta última palabra del oráculo isaiano se dice en hebreo *deror*, que es el término técnico para designar el año jubilar, en el sentido riguroso de Lv 25, 10-13.

De este modo, el comienzo del ministerio de Jesús queda fijado teológicamente en el 10 de Tišri, día de la Expiación-*Kippur* y día también de la inauguración del año jubilar, cada cincuenta años (Lv 25, 9). Lucas presenta la intervención de Jesús en la historia como una condonación general de toda deuda y de toda servidumbre, es decir, como una condonación de todo pecado y de toda servidumbre acarreada por este, como una liberación absoluta de todo hombre. Desde esta perspectiva del año jubilar, toda la creación vuelve a su único propietario: Dios.

En el curso de un año así entendido, cae por su propio peso que Satán no tiene ya dominio sobre nadie. Por eso se ha retirado de la escena del mundo justamente antes de la predicación de Nazaret (4, 13), para no reaparecer ya hasta la clausura de este año de gracia, cuando tome posesión

de Judas Iscariote para el combate final (22, 3). Durante este año jubilar, Jesús puede enviar a sus discípulos en misión sin equipaje, ni bastón, ni alforjas, ni pan, ni dinero (9, 3), porque todo es gratuito. Cuando Satán vuelva a reaparecer, los discípulos deberán confesar que, efectivamente, no les ha faltado nada: pero ha llegado la hora de tomar la bolsa, la alforja e incluso una espada si es posible (22, 35-36). Toda la actividad pública de Jesús va a estar impregnada, por tanto, de la atmósfera exaltante que rodea a todo año jubilar, de un tiempo de gracia general; no obstante, esta resultaría efímera si Jesús, a través de su muerte y resurrección, no triunfara definitivamente de Satán —del pecado y de la muerte—, que rivaliza con Dios por la posesión del mundo y de los hombres.

El prólogo del evangelio comenzaba, pues, con el Pentecostés de Zacarías. La Buena Nueva propiamente dicha comienza en el día de Año nuevo de un año consecutivo a siete septenarios de años. Los Hechos comienzan (tras un prólogo de cuarenta días: Hch 1, 3; cf. Lc 4, 2) con un nuevo Pentecostés, celebrado al día siguiente de un septenario de semanas. La intención teológica es clara: Pentecostés recuerda a la Iglesia su misión de mantener, hasta el final de los tiempos, un tiempo jubilar prolongado tras los pasos de lo que Jesús ha inaugurado.

Esta enseñanza es, a buen seguro, grande y hermosa. Y para distribuirla, el evangelista no tiene miedo a enfrentarse con un obstáculo insuperable: en efecto, se ve obligado a estirar el año jubilar del ministerio de Jesús hasta los dieciocho meses (del 10 de Tišri del año 28 al 15 de Nisán del año 30). No podía evitar esta dilatación: ¿pero es verdaderamente tan molesta si, de todos modos, el tiempo cristiano es todo él un tiempo de jubileo?

C. LA PASCUA DEL JUBILEO (LC 9-10)

El tercer evangelio se ha abierto, por tanto, con la proclamación de un año de jubileo y de benevolencia divina. Una vez hecho esto, Lucas no parece interesarse ya por el calendario. No hace ninguna referencia ni a la fiesta de las Tiendas, que sigue al Año nuevo jubilar, ni a la fiesta primaveral de la Dedicación. Las soldaduras cronológicas entre los diferentes episodios son vagas y artificiales: «los sábados» (4, 31), «al hacerse de día» (4, 42), «un día» (5, 17), «después de esto» (5, 27), etc. (6, 6.12; 7, 11; 8, 1.22).

Hay una sola indicación, mal atestiguada además por la tradición manuscrita, que contrasta por su asombrosa precisión. El episodio de las espigas arrancadas en los campos (6, 1-5) está fechado, literalmente, el «sabbat segundo-primero» (6, 1), lo que, sin duda, tiene que ser comprendido como «el segundo sabbat del primer mes (de Nisán)», es decir,

en el momento justo en que va a comenzar la siega de la cebada, cuyos granos no pueden ser comidos, según Lv 23, 10-14, antes de haber ofrecido la primera gavilla el día siguiente al sabbat. A decir verdad, la prohibición del Levítico no afecta más que a las espigas tostadas. Pero Lucas ha estado atento a esta prohibición, y está dispuesto a restringirla aún más; al mismo tiempo ha dado a su narración un alcance diferente al que se percibe con una lectura superficial. El gesto de los discípulos se vuelve discutible y criticable por parte de los fariseos, más por apropiarse y comer lo que pertenece a Dios que por violar el sabbat. La respuesta de Jesús, que hace referencia a David y a sus hombres cuando comieron los panes de la proposición, resulta así más adecuada y más pertinente.

En la sección que va de Lc 8, 4 a 9, 17 el evangelista sigue bastante de cerca, aunque no de manera servil, la trama de Mc 4, 1-6, 44, siendo la última narración común la de la multiplicación de los panes para los cinco mil hombres (Lc 9, 10-17=Mc 6, 30-44). Tras lo cual, rompiendo brutalmente con su modelo, Lucas cabalga solo e ignora soberbiamente la hermosa construcción del segundo evangelio. Compone un plan muy personal, cuyos elementos útiles para nuestro propósito están contenidos en el conjunto formado por 9, 1-10, 24.

Como es habitual, tampoco esta secuencia está datada. Con todo, cabe preguntarse si no corresponderá al único ciclo litúrgico de la cincuentena pascual, que viene a ocupar el centro del año jubilar. En este caso tendría por objeto expresar el apogeo y servir de preludio, de manera anticipada, a la Pascua siguiente, la de Jesús. Existe ciertamente una parte de hipótesis en esta interpretación, pero, pasando revista a las diferentes perícopas que componen esta secuencia, es posible mantenerla.

Comienza con el envío de los Doce en misión (9, 1-6). Este envío es una especie de ensayo general de aquel otro cuya señal se dará en la Pascua siguiente, justo después de la institución de la Cena (22, 35-36); aquí, por el contrario, el encadenamiento está invertido, puesto que es a la vuelta de la misión cuando se inserta la multiplicación de los panes (9, 10-17). Pero sabemos que la eucaristía es simultáneamente término y punto de partida de la misión apostólica. Entre la salida de los Doce y su regreso se lee una noticia muy corta sobre Herodes (9, 7-9), utilizada por Lucas para preparar la comparecencia de Jesús ante el tetrarca en el transcurso de su proceso (23, 6-12).

A diferencia de Mateo y de Marcos, Lucas no conoce más que una sola multiplicación de los panes, la destinada a Israel, significada por los doce cestos de sobras (9, 17). No aparece explícitamente ninguna referencia pascual, como en Jn 6, 4 (ni siquiera implícitamente, como en Mc 6, 39, que habla de «hierba verde»), pero todas las Iglesias sabían ya que estos relatos estaban destinados, desde siempre, a la liturgia eucarística que celebra la Pascua. Además, otros detalles del texto de Lucas

conservan esta huella: la comida tiene lugar al anochecer, hora característica de la comida pascual (v. 12), los convidados están «tendidos» (v. 14) y los gestos son claramente los de la eucaristía (v. 16). Está fuera de duda que nos encontramos frente a una anticipación de la última Cena (22, 14-20). Si hiciera falta, la referencia a la Pascua estaría subrayada aún por el primer anuncio de la muerte y de la resurrección (9, 19-22), cuyo misterio será desvelado el día de Pascua (24, 7.26.46), y por la obligación impuesta a los discípulos de llevar su cruz tras los pasos de Jesús (9, 23-27). En una palabra: tenemos derecho a pensar que toda la sección 9, 1-27 es una celebración pascual anticipada.

La perícopa siguiente, consagrada a la Transfiguración (9, 18-36), está datada de una manera un tanto curiosa. Primero, porque se trata de «ocho días», en contra de Marcos y Mateo, que hablan ambos de «seis días» (Mc 9, 2=Mt 17, 1); a continuación, porque introduce una aproximación que confiere una cierta flexibilidad («unos ocho días»); y, finalmente, porque es más relativa («unos ocho días después de estas palabras») que en los dos primeros evangelios («seis días después»). Examinaremos estos detalles de más cerca dentro de unos momentos.

Pero antes, podemos afirmar que la Transfiguración es una anticipación de la gloria de que será investido Jesús más tarde: Lucas es, además, el único evangelista que insiste en la noción de «gloria» en este relato (v. 31.32). Pero también es útil observar una doble referencia a la seguida de los acontecimientos. En efecto, los «dos hombres» bien presentes aquí (v. 30.32; sólo Lucas) remiten literariamente a los «dos hombres» de la tumba vacía (24, 4; sólo Lucas) y también a los «dos hombres» de la Ascensión (Hch 1, 10). El escritor se las arregla, pues, para evocar por adelantado la Resurrección y la Ascensión, estrechamente fusionadas en el «éxodo» (v. 31; sólo Lucas) de que hablan los dos interlocutores.

Para Lucas, la Ascensión es mucho menos un «acontecimiento» que un desarrollo teológico de la Resurrección; dicho de modo más exacto: la Ascensión es una especie de etapa entre la Pascua (a la que da fin) y Pentecostés (que anuncia y hace posible). Por eso su fecha es fluctuante —el día mismo de la Pascua en Lc 24, 50-51 y cuarenta días más tarde en Hch 1, 4.9-11—, siempre que sea dentro de la cincuentena pascual. Se debe a razones de composición literaria y de elaboración doctrinal el que el tercer evangelista se haya permitido esta doble cronología. Pero en su relato de la Transfiguración va a dedicarse a forzar la semejanza con la Ascensión y a anticipar esta a una fecha todavía diferente: «unos ocho días después de estas palabras» (9, 28). Se comprenderá mejor la ingeniosidad de esta datación relejendo antes el texto de Ex 24, 12-28 y su conclusión en Ex 34, 28.

La conclusión de la Alianza que se describe allí se extiende sobre un período de cincuenta días, que se detallan así: los preparativos ocupan

dos días (Ex 24, 4), después sube Moisés a la montaña del Sinaí (24, 12-13), que es recubierta entonces por la Nube durante seis días (24, 16). Al día siguiente, Moisés «entra en la Nube» (24, 16-18a), donde mora cuarenta días y cuarenta noches (24, 16b). Cuando ha transcurrido totalmente este tiempo, es decir, el cuadragésimoprimer día, vuelve a bajar, por fin, hacia el pueblo, llevando las tablas de la Ley (34, 28-29).

Lucas utiliza este esquema y lo dice. Como en su modelo, habla de la «gloria» (dos veces: v. 31.32, como en Ex 24, 16.17) y emplea la expresión «entrar en la Nube» (v. 34; sólo Lucas; Ex 24, 18). El paralelismo entre Moisés y Jesús se vuelve claro, subiendo a la gloria a fin de permitir, al cabo de un período total de cincuenta días, la conclusión de una alianza nueva.

En la sección que nos ocupa, evoca Lucas la cincuentena pascual. Coloca al principio el relato de la multiplicación de los panes, un relato tradicionalmente pascual. Unos ocho días más tarde (pues la coincidencia entre los acontecimientos que Lucas quiere sugerir y el plan brindado por Ex 24 no es perfecta), es decir, el domingo de la octava de Pascua en lenguaje cristiano, se transfigura Jesús, lo que anuncia la Ascensión. Cuarenta días más tarde, por Pentecostés, Jesús permitirá la Alianza nueva y eterna, no ya mediante una Ley aportada por él, sino por el Espíritu que va a enviar (Hch 2, 1-13) y que presidirá la misión universal de la Iglesia: vamos a encontrar la anticipación de esta al final de la sección.

Permanecemos en la atmósfera pascual con la evocación del dominio de Jesús sobre los espíritus malos (9, 37-43), con el segundo anuncio de la pasión (9, 43-45) e incluso —volveremos pronto sobre ello— con el episodio del exorcista extraño al grupo de los Doce (9, 49-50).

Con 9, 51 entramos en una nueva fase, al menos en apariencia, sin perder, no obstante, nuestras referencias primaverales. Con una solemnidad poco habitual, el evangelista habla expresamente de la inminencia, curiosa por lo menos, de la Ascensión de Jesús: «Como se iban cumpliendo los días de su asunción, él se afirmó en su voluntad de ir a Jerusalén.» El estilo es bíblico, claramente inspirado en la Setenta. Prosiguiendo su reflexión sobre la cincuentena pascual, he aquí que Lucas, una vez más, llama la atención sobre la Ascensión, de la que, no obstante, se acaba de dar una prefiguración con la Transfiguración. Por otra parte, la introducción cronológica, por solemne y bíblica que sea, es vaga. El contexto que sigue denota, no obstante, una relativa unidad, puesto que hace balance de la misión, especialmente en Samaría (9, 52-56), y de las condiciones de su ejercicio (9, 57-62). ¿Cómo interpretar estos datos?

Ya hemos dicho que, para Lucas, la Ascensión era un desarrollo teológico de la Resurrección, orientando la esperanza hacia Pentecostés. Este, como veremos mejor más adelante, tiene un doble alcance. De un lado, celebra la Alianza nueva y eterna; de otro, da la señal de partida a

la misión apostólica. En virtud de la aplicación del esquema literario de Ex 24 al relato de la Transfiguración, hemos comprendido que este anticipaba la Ascensión como preparación de la conclusión de esta Alianza. Ahora asistimos a una nueva consideración del tema, comentado bajo su segundo ángulo: la Ascensión está cerca y, por consiguiente, va a comenzar la misión. A la ilustración de esto se va a dedicar el tercer evangelista, en cuanto haya terminado el reclutamiento (9, 57-62).

Viene, en efecto, la misión de los 70 discípulos, que sólo presenta Lucas (10, 1-20) y que forma una especie de doblete con la misión de los Doce ya referida (comparar 9, 3-4 con 10, 4-5). A la inversa de Marcos, que presenta un solo envío en misión y dos multiplicaciones de panes, Lucas opta por dos envíos en misión y una sola multiplicación de panes. El acento se ha desplazado de la celebración eucarística a la misión apostólica. Mas las leyes del paralelismo literario invitan a relacionar la segunda misión de Lucas con la segunda multiplicación de los panes de Marcos: esta relación es iluminadora.

La segunda multiplicación de los panes se dirige a la muchedumbre de los paganos: parece tener lugar en el territorio extranjero de la Decápolis (Mc 7, 31) y reúne a cuatro mil hombres, cifra bíblica que expresa la totalidad de la población de la tierra. Parte de siete panes y deja siete cestos de sobras; ahora bien, siete es a la vez el número de las naciones paganas que rodean a Israel (Dt 7, 1) y el de los «diáconos», que fueron los primeros en hacer salir el cristianismo fuera de las fronteras de Judea (Hch 6, 1-6; 8, 5; 11, 19-20). Del mismo modo, habla Lucas de setenta misioneros (pues setenta es el número de las naciones paganas que pueblan toda la tierra, según el censo de Gn 10), que serán enviados entre las naciones, «en medio de lobos» (Lc 10, 3), a fin de reconciliar a estos con los corderos del redil (cf. Is 11, 6; 65, 25), en cualquier ciudad del mundo (Lc 10, 8).

La misión de los setenta nos permite añadir algunas consideraciones más. En primer lugar, está puesta explícitamente en relación con la mies (10, 2), como lo había hecho a su manera (segar) el Pentecostés joánico de la Samaritana (Jn 4, 38). A continuación, calca el modelo sinaítico de los Setenta ancianos destinados a secundar a Moisés (Nm 11, 16-17): en ellos entrará el espíritu de Moisés (Nm 11, 25) a fin de que puedan profetizar, es decir, hablar en nombre de Dios, ciertamente no con la misma autoridad que Moisés, pero sí, al menos, en su misma línea, según su espíritu (Nm 12, 6-8). Todos estos temas entrecruzados nos sumergen decididamente en una celebración de Pentecostés.

Todavía nos interesa subrayar dos detalles. Por una parte, la institución de los setenta Ancianos, como asistentes de Moisés, está puesta explícitamente en relación con el don del maná (Nm 11, 4-15), considerado por el pueblo como insatisfactorio, del mismo modo que la misión de los

setenta ocupa en Lucas el lugar de la segunda multiplicación de los panes en la tradición anterior. Por otra, el episodio del Sinaí incluye asimismo el incidente de la efusión del Espíritu sobre dos hombres que no estaban en el grupo de los reunidos delante de la Tienda, pero a los que protege Moisés con su autoridad (Nm 11, 26-30), como lo hace Jesús en nuestro contexto (Lc 9, 49-50).

Digamos, pues, para concluir, que la secuencia 9, 1-10, 24 es una sutil evocación de la gran cincuentena pascual cristiana. Los acontecimientos de la Semana Santa (9, 1-27) preceden en ella a la celebración dominical de la Resurrección del Señor y de su Ascensión (9, 28-36). La orientación hacia la difícil misión evangélica se hace más precisa en torno al anuncio de esta Ascensión, ya muy cercana (9, 37-62), mientras que Pentecostés, como don del Espíritu que envía a dar testimonio entre los paganos (10, 1-20), concluye las solemnidades de esta primavera jubilar. Con el tercer evangelio sigue siendo la Pascua, su octava y su cincuentena, lo que constituye el lugar de la celebración del conjunto del misterio cristiano. En consecuencia, no tenemos que extrañarnos de que Jesús cierre el ciclo dando gracias a su Padre, que, en adelante será conocido a través de su Hijo, a quien el Padre mismo ha revelado a los sencillos (10, 21-24), en conformidad con la profecía de Dn 2.

D. EL ANIVERSARIO DEL JUBILEO (LC 13, 1-35)

El prefacio del tercer evangelio parece haber tomado claramente como puntos de orientación las tres grandes fiestas judías de peregrinación. El ministerio de Jesús ha inaugurado un año jubilar de liberación y de redención. Este año ha conocido, seis meses más tarde, una amplia celebración pascual, que era preludio de la que tendrá lugar con la muerte de Jesús, con su resurrección, con su ascensión y con la efusión pentecostal de su Espíritu. ¿Habrían sido totalmente olvidadas las fiestas de otoño, aniversarios de la entrada de Jesús en el ministerio, entre estas dos Pascuas? Es posible; pero si no fuera este el caso, habría que reconocer que los indicios de su evocación son muy frágiles. Hay algunos detalles de Lc 13 que retienen nuestra atención.

El gran viaje hacia Jerusalén, emprendido en 9, 51, es recordado aquí de modo breve como si asistiéramos al final de una etapa importante (13, 22). Antes de este recuerdo, figura la parábola de la higuera estéril (13, 6-9), muy diferente del episodio de la higuera maldita referido en el extremo final de la vida de Jesús por Mt 21, 18-19=Mc 11, 12-14; la parábola va precedida de un breve discurso de Jesús (13, 1-5) y le sigue el relato de la curación de la mujer encorvada (13, 10-17). El discurso y el milagro tienen una cifra en común, puesto que murieron 18 personas

en el derrumbamiento de la torre de Siloé (13, 4) y la mujer curada llevaba enferma 18 años (13, 11.16). En el centro, la parábola-pivote habla de una higuera improductiva desde hace tres años (13, 7), a los que debemos añadir, sin duda, los tres años durante los que no se puede recolectar el fruto (Lv 19, 23) y el año de plazo otorgado (13, 8), es decir, un total de siete años. No es éste un lugar para que nos pongamos pesados sobre estos datos cifrados, sino para mostrar que la secuencia 13, 1-17 está relativamente bien estructurada.

Concluye con la última predicación de Jesús en una sinagoga (13, 10), lo que otorga a este episodio un pequeño aire de familiaridad, por vía de inclusión literaria, con la primera predicación solemne realizada en la sinagoga de Nazaret (4, 16), también en día de sabbat. Ahora bien, ¿no se trata aquí precisamente de liberar a una hija de Abraham, encadenada por Satán (13, 16), en conformidad con lo ordenado por un año jubilar espiritualizado? Esto nos lleva de modo espontáneo a pensar en el aniversario del 10 de Tišri y en el «sabbat» del *Kippur*.

La parábola presenta además tres detalles cuya interpretación es ciertamente delicada. Permítasenos observar simplemente lo siguiente. Primero, la recogida de los higos se lleva a cabo normalmente en el transcurso del séptimo mes (es decir el de Tišri, en septiembre); segundo, la aparición del fruto (en hebreo: *pag*, cf. Ct 2, 13) es detectable hacia Pascua, es decir, cuando, seis meses más tarde, entre Jesús solemnemente en Jerusalén proveniente de Betfagé, la «Casa del higo» (Lc 19, 29); y, tercero, la parábola apunta a la concesión de un plazo de gracia suplementario. ¿Serán estos los signos de que nos encontramos ya en otoño, en el ambiente del *Kippur*, y de que el año jubilar va a ser prorrogado seis meses, antes de que se proceda a la verificación de la esterilidad absoluta y definitiva de la higuera-Israel?

En todo caso, no hay que perder de vista que el marco en que se inserta la parábola de la higuera constituye una clara enseñanza sobre el pecado, del que nadie puede pretender liberarse por sí mismo (13, 1-5), pero que es remisible, por derecho, en este sabbat otoñal (13, 10-17). Y si verdaderamente hemos llegado aquí al término normal del año jubilar, prolongado excepcionalmente hasta la primavera siguiente en razón de la lentitud de su aplicación, se comprende claramente las dos parábolas del grano de mostaza (13, 8-19) y de la levadura (13, 20-21), que clausuran esta sección.

Yo me inclino así a pensar que termina en este instante la fiesta de la Expiación, aun cuando se haya otorgado un plazo suplementario. Aunque el tiempo apremia, como precisan a renglón seguido los logia retenidos en 13, 23-30: pronto se cerrará la puerta (13, 25), el tiempo de gracia y de acceso (¿del año jubilar?) habrá pasado, y los paganos habrán ocupado los sitios que Israel creía reservados para él (13, 28-30).

La subida hacia Jerusalén se ha reiniciado (13, 22) cuando interviene la amenaza de Herodes (13, 31). Este incidente es interesante por más de una razón. En primer lugar, porque permite insistir a Lucas en la prolongación del año de benevolencia: Jesús sigue expulsando a los demonios de allí donde se encuentren (13, 32). Observa, a continuación, que esta acción salutar no acabará hasta Jerusalén, con la muerte de Jesús (13, 33). Esta muerte coincidirá, por una parte, con la destrucción del templo (13, 35a) y, por otra, con una nueva fiesta de las Tiendas o del Templo, cuando el *Hosanna* de otoño resuene en torno a Jesús en la primavera siguiente (13, 35b=19, 38).

Como en el cuarto evangelio, también aquí las fiestas de otoño van a ser absorbidas por la Pascua de Jesús. El pecado no es lo que piensa la teología judía corriente y puede ser perdonado «el sabbat». Las solemnidades de las Tiendas son remitidas para más tarde y el año jubilar queda prorrogado hasta el momento en que sea aclamado «el que viene» para morir y decidir, por desgracia, sobre el final de Jerusalén (19, 38-44).

E. LA NUEVA PRIMAVERA (LC 19, 29-HCH 2, 13)

El capítulo 13, especialmente con la parábola de la higuera, nos había colocado en un contexto de otoño. Ahora comienza el relato de la Pascua de Jesús, partiendo de Betfagé, en el momento en que la higuera echa brotes (Lc 21, 30). La procesión solemne de la entrada de Jesús en Jerusalén parte del pie del monte de los Olivos. Esta procesión, como en Jn 2, 12-16, toma el relevo de aquella que tenía lugar en la gran fiesta de las Tiendas, cuyo *Hosanna* ha sido desplazado para traerlo aquí. Es natural que Jesús, al final de esta marcha, entre enseguida en el Templo, tomando literalmente posesión del mismo, con autoridad (19, 45-20, 8), antes de que sea entregado a la ruina (13, 35; 21, 5-6). A partir de este momento, Lucas no cesa de insistir en la presencia de Jesús en el Templo durante todos los días que pasa en la ciudad: 19, 45.47; 20, 1; 21, (5).37.38.

En este decorado se inserta la extensa parábola de la viña (término que no aparece más que aquí y en el apólogo de la higuera situado en 13, 6), cuyo propietario pretende recoger los frutos que le corresponde (20, 9-19); ahora bien, el final de la vendimia se sitúa al comienzo de la fiesta de las Tiendas. Todo nos orienta, pues, hacia un «otoño pascualizado», es decir, que, como ocurre en el cuarto evangelio, también se ha fusionado el segundo semestre al primero. La fiesta de la Pascua va precedida inmediatamente por la fiesta de las Tiendas, desplazada de su tiempo normal por razones teológicas. Con este quebrantamiento del calendario termina el año jubilar y Satán reaparecerá mañana (22, 3).

La originalidad de la presentación lucana de la primera pascua cristiana no estriba tanto en los tres últimos capítulos del evangelio (22-24), como en los desarrollos del acontecimiento pascual al comienzo de los Hechos. El relato de la Pasión está menos «liturgizado» que en Juan, aunque se recuerde con frecuencia que se desarrolla durante la fiesta de la Pascua (22, 1.7.8.11.13.15; 23, 6.54), y aunque la muerte de Jesús vaya acompañada de una tiniebla que evoca la novena y penúltima plaga de Egipto (23, 44; Ex 10, 22).

La resurrección, que pone fin a la muerte de Jesús, y la Ascensión, que marca su entrada en la gloria de Dios, encuentran normalmente su lugar «el primer día de la semana» (24, 1.50-51). No aparece ninguna alusión a los Ázimos, ni alegoría alguna que presente a Jesús como primera gavilla de la nueva cosecha: sólo la eucaristía de Emaús (24, 13-35) viene a señalar, con una nota litúrgica cristiana, el largo primer domingo de Pascua.

Sin embargo, no es este solo día el que resume la totalidad de las fiestas judías cristianizadas. Al escribir el libro de los Hechos, Lucas se preocupa de volver festiva toda la cincuentena pascual. Todo el período de la siega sirve de marco a la consolidación de la fe nueva y a la profundización en el misterio del Reino (Hch 1, 3), a la preparación de la misión permitida por el Espíritu Santo (1, 4.8), a la oración (1, 14) y a la elección de un duodécimo testigo para reemplazar a aquel que falló en esta tarea (1, 15-26). De este modo, Lucas pretende «santificar» completamente las siete semanas pascales, que culminen en Pentecostés.

Para lograrlo, tiene que resolverse a confeccionar un «doblete», es decir, un segundo relato de la Ascensión (del mismo modo que los dos primeros evangelios han desdoblado también la multiplicación de los panes), anticipado ya en la Transfiguración. Se trata, como sabemos, de una expresión teológica que apunta en una doble dirección. En un primer sentido, la Ascensión afirma que la resurrección de Jesús es una cosa completamente diferente a una simple reanimación: es asociación definitiva a la vida misma de Dios. Desde esta perspectiva, debe estar ligada cronológicamente a la Pascua, de la que expresa una faceta particular: eso es lo que leemos en Lc 24, 50-51. En una segunda acepción, la Ascensión expresa la certeza de que los Doce son herederos legítimos de Jesús, puesto que están llenos de su Espíritu; en este sentido prepara el día de Pentecostés, puesto que Lucas ha decidido asignar a este día el envío del Espíritu, y la Ascensión no puede preceder a Pentecostés más que en poco tiempo: este es el doblete de Hch 1, 9-11. Dos párrafos bastarán para aclarar esto; y necesitaremos otros dos para comentar el Pentecostés del Espíritu.

Todos los detalles del relato de la Ascensión tienen un alcance teológico. El monte de los Olivos se adapta bien para servir a la ascensión

de Cristo, que abandona para siempre Jerusalén y su Templo, como lo había hecho en tiempos pasados la Gloria de Yahvéh (Ez 10, 18-11, 23), al tiempo que se promete a los asistentes la plenitud del Espíritu (cf. Ez 11, 1-19). La Nube que otrora había llenado el Templo (1 R 8, 10; Ez 10, 3-4) acompaña ahora a Jesús resucitado. Los «dos hombres», parientes muy próximos de aquellos de la tumba vacía (Lc 24, 4) y de la Transfiguración (Lc 9, 30.32), anuncian el final de la larga peregrinación de Cristo: ha llegado, por fin, al Templo celestial de su Padre. En cuanto a la verificación ocular del «acontecimiento» por los Once, atestiguada cinco veces (Hch 1, 9.9.10.11.11), deriva del relato del arrebatamiento de Elías presentado en 2 R 2, 1-18. El hecho de que Eliseo vea a su maestro en el momento de ser arrebatado al cielo constituye, efectivamente, el signo y la garantía de que él, Eliseo, será investido del espíritu de Elías «en una doble parte», es decir, a la manera de su hijo primogénito, heredero privilegiado (cf. Dt 21, 17). El *midrash* que constituye Hch 1, 9-11 anuncia de este modo la inminencia de la efusión del Espíritu y expresa, en filigrana, el tema del Templo de Jerusalén, abandonado por la gloria de Dios, que residirá a partir de ahora en el Resucitado.

En este contexto, la mención de los cuarenta días (1, 3), que intriga a tantos comentaristas, podría quedar iluminada con una nueva luz. Estos cuarenta días, que separan el momento en que Jesús ha vuelto (de nuevo) a la vida, de aquel otro en que entra en el «cielo» (se menciona 4 veces en Hch 1, 9-11), se pueden comparar, en último extremo, a los cuarenta días del plazo legal entre el primer nacimiento (carnal) de Jesús y su primera entrada en el Templo de Jerusalén «cuando se cumplieron los días» (Lc 2, 22). Ahora bien, ya hemos visto que la presentación de Jesús en el Templo parecía corresponder, en el calendario de Lc 1-2, a la fiesta de las Tiendas. Si Lucas ha querido realmente componer a modo de díptico sus relatos de las infancias de Jesús (Lc 1-2) y de la Iglesia (Hch 1-2), debemos comprender entonces que en el cristianismo la fiesta de las Tiendas haya emigrado, una vez más, desde el otoño hacia la gran cincuentena pascual. Así obtenemos la confirmación de la exegesis propuesta para la Transfiguración (Lc 9, 28-36) como anticipación de las Ascensión, en un tiempo pascual donde la construcción de tiendas no significaba ya nada dotado de sentido (9, 33).

La imaginaria evangélica más común hubiera podido bastar por sí sola para hacer de la fiesta de Pentecostés, fiesta de la Cosecha, la fiesta del envío en misión (cf. Mt 9, 38; Mc 4, 29; Lc 10, 2; Jn 4, 35-37); pero es que, además, como nosotros ya sabemos, Pentecostés se había convertido también en la fiesta de la Alianza. Sin embargo, en la época en que Lucas escribía, esta había tomado una dimensión universal, expresada en unos términos extremadamente cercanos a los empleados en Hch 2, 1-13. Filón de Alejandría, un filósofo judío nacido el año 13 antes de

nuestra era y fallecido sesenta y siete años más tarde, es un buen testigo, entre otros, de la espiritualidad pentecostal que circulaba en su tiempo. Comentando el texto del don de la Ley de Moisés donde se dice, literalmente, que «el pueblo veía la Voz de Yahvéh» (Ex 20, 18), escribe que, efectivamente, esta Voz divina se había vuelto visible porque se había transformado en «un fuego parecido a las llamas» (*Decal.*, 35), «convirtiéndose la llama en un lenguaje articulado familiar a los oyentes» (*ibid.*, 46); además, este lenguaje podía ser oído por «todos los pueblos de la tierra» (*Spec. leg.*, II, 189). Del mismo modo, el Talmud, en su tratado del *Sabbat* (88b), precisa que la Ley fue promulgada simultáneamente en setenta dialectos, correspondientes a los setenta pueblos censados en la Tabla de las naciones de Gn 10. Podríamos multiplicar las citas de textos que van en este sentido.

Iluminado desde esta perspectiva, el Pentecostés cristiano tiene, por consiguiente, el doble alcance que ya hemos indicado. Es la fiesta de la Alianza y reemplaza el don de la Ley sinaítica por la efusión del Espíritu Santo. Este es quien dictará, en lo sucesivo, las actitudes y comportamientos de aquellos a quienes Jesús ha liberado del pecado y de la muerte. La fidelidad a la Alianza nueva y eterna no se medirá más con la estrecha medida de la Ley, sino con la medida plena del Espíritu profusamente repartido. Además, como fiesta de la Palabra universal y como fiesta de la Cosecha, el Pentecostés cristiano es también la fiesta del envío en misión a todo el mundo, al que habrá que dar testimonio de las «maravillas de Dios» (Hch 2, 11).

Así es como acaba Lucas su evocación de las fiestas cristianas fundadoras de las nuestras. La continuación del libro de los Hechos las recordará, mostrando los deberes y las alegrías a los que estas fiestas convocan a los cristianos, pero no es este el lugar adecuado para disertar sobre el tema. De momento, por breve que haya sido nuestro vuelo, vamos a esforzarnos en reunir algunas conclusiones, sin restringir demasiado el peso de nuestros rápidos espigues.

CONCLUSIONES Y SÍNTESIS

Para comenzar, el tercer evangelista ha llamado la atención de su lector sobre la importancia de la liturgia y, de manera singular, sobre las tres grandes fiestas de peregrinación. Creemos adivinar que Pentecostés será la fiesta de la misión apostólica, que las Tiendas celebrarán pronto la entrada de Cristo en el verdadero Templo, que, finalmente, la Pascua se alegrará de saber a Jesús cabe su Padre. Esto supone ya decir, de manera suficiente, que estas dos últimas fiestas no van a formar mañana más que una.

Lucas hubiera podido contentarse, a continuación, con glosar estas afirmaciones en el resto de su libro. Lo hará, sin duda, pero no sin haber colocado previamente, como decorado sugestivo para la persona y para el mensaje de Jesús, un telón de fondo grandioso: el anuncio y la celebración de un año jubilar en cuyo transcurso toda deuda —entendámonos: todo pecado— será perdonado, toda servidumbre abolida, más en provecho de los paganos que en el de Israel. Esto comienza, teológicamente, el 10 de Tišri, el día sabático de la fiesta de la Expiación. Históricamente, esto debería corresponder al comienzo del otoño del año 28, en la medida en que esta precisión signifique algo. Este año, particularmente fausto para el mundo, comienza al cabo de siete septenarios de años. Más tarde, sabremos que la Iglesia nacerá, de modo semejante, al final de un septenario de semanas: en Pentecostés. Lo que muestra bien claro que la misión de la Iglesia es la prolongación de la de Jesús, hasta el final de los tiempos.

El otoño de este año no conoce otras festividades: ni Tiendas, ni Dedicación, ni, por consiguiente, tampoco Vendimias, ni Renovación. La tensión se reduce un tanto, mientras que se multiplican, ante nuestros ojos maravillados, curaciones y liberaciones de toda clase (4, 33-41; 5, 12-26; 6, 6-11; 7, 1-10.3650, etc.), un tiempo nuevo ve surgir a hombres nuevos (5, 1-11.27-32; 6, 12-16) y vidas nuevas que resucitan (7, 11-17; 8, 40-56), y se precisan y ofrecen las condiciones de acceso a la felicidad (6, 20-49).

Sobre un mundo en tinieblas, oscurecido (1, 79), se levanta progresivamente el sol y anuncia la gran primavera jubilar. Para la Pascua de ese mismo año —el mes de Nisán del año 29—, la Buena Nueva es anunciada por los Doce y el pan alimenticio se distribuye de manera gratuita; la glorificación de Jesús está tan cerca (9, 51) que puede ser anticipada (9, 28.36), en estas dos referencias subyacen, respectivamente, los temas de la misión eclesial y de la Alianza nueva. Toda la cincuentena pascual parece querer solemnizar la gloria del Jesús resucitado. El Pentecostés con que concluye ve cómo se ponen en marcha setenta misioneros por los caminos del mundo. Llega el otoño, que debería clausurar el año jubilar. Pero Israel no ha aceptado su liberación, por no haber sabido reconocer a su liberador. ¿Ha terminado todo para el pueblo elegido? No, se le concede un nuevo plazo de gracia y de benevolencia durante seis meses, el tiempo de ver si apunta nuevos brotes que den frutos por fin. Con todo, en este momento de la Expiación, en septiembre del año 29, el cielo se ha oscurecido: en la próxima Pascua todo se habrá decidido.

Es cierto, poco después del Año nuevo de Nisán, el Año nuevo «para los reyes y las fiestas», las tinieblas se hacen más densas que nunca, hasta el punto de que el sol desaparece por completo a la hora de la muerte de Jesús. Mas, ya desde «el primer día de la semana», comienza de nuevo

una cabalgata de fiestas, que vienen a superponerse unas sobre otras. Cristo has resucitado y, por tanto, ha entrado en su gloria, como expresa la Ascensión del final del evangelio. Esta partida del Resucitado constituye su última etapa de peregrinación hacia el verdadero Templo, es la nueva fiesta de las Tiendas, esta vez definitiva (Hch 1, 9-11), anticipada en el momento de la Transfiguración, anunciada, casi a contrapunto, en la entrada solemne en Jerusalén, último y vano esfuerzo para salvar la ciudad y su «casa».

La peregrinación ha llegado a su final, pero sus frutos llegan a la tierra: el Espíritu del Señor Jesús es dado a la Iglesia en el día pentecostal de la clausura de las cosechas y toma su impulso una era nueva, una era de benevolencia de parte de Dios, proclamada y cantada por los misioneros universales de la Buena Nueva.



Capítulo V

EL EVANGELIO DE MARCOS

INTRODUCCIÓN

El recorrido que haremos por el Evangelio de Marcos será relativamente corto. En primer lugar, para evitar excesivas repeticiones. Y también porque, si bien la liturgia de Israel encuentra sitio en él, no es a la manera de Juan, ni siquiera, en cierto modo, a la de Lucas. Las anotaciones son más discretas, más difuminadas, menos estructurantes, al menos en una primera lectura. No obstante, sería temerario inducir, a partir de ello, que el interés por estas cuestiones litúrgicas era menor en la comunidades de Marcos, hacia los años 70-75, que en las Iglesias pagano-cristianas del final del siglo I: sólo el libreto de la Pasión (Mc 14-16) nos revela ya, por el contrario, una práctica litúrgica rica. Con todo, es verdad que la reconstitución que vamos a presentar incluye una buena parte de hipótesis. ¿Obedece la discreción de los datos suministrados al hecho de que Marcos haya sido el iniciador de una trama litúrgica, orquestada, a continuación, por aquellos que escribieron después de él? Es posible. En las conclusiones finales del capítulo VI volveremos sobre este punto.

He propuesto en otro lugar un «plan» para el evangelio de Marcos. Que nadie se extrañe de no encontrarlo íntegramente aquí. Eso no quiere decir tampoco que haya renegado de él. Se trata simplemente de que el señalamiento de las alusiones litúrgicas no se adapta exactamente al afán de poner de manifiesto las grandes articulaciones de la obra literaria. Mas, aunque los dos modos de proceder no coincidan en sus proyectos, ambos se iluminarán y conformarán mutuamente en sus resultados.

A. «COMIENZO DEL EVANGELIO»

Al inscribir estas palabras en la cabecera de su libro, Marcos proclama su fe y anuncia su intención: en la aparición de Jesús hay algo radicalmente nuevo que comienza su vuelo. La aventura de que se va a preocupar el

evangelista es un acontecimiento que surge bruscamente, y que va a tener prolongaciones a las que conviene estar atento

En Lucas, la predicación inicial de Jesús había comenzado con la proclamación de un año jubilar, un año en que todo volvía a partir de cero. El tercer evangelio llevaba a cabo la traducción litúrgica de la idea de Marcos: surge algo completamente nuevo. Esta opción litúrgica tenía a favor la riqueza de su evocación y, en contra, la restricción cronológica de los doce meses con que cuenta un año. Ya hemos visto que Lucas se sintió autorizado a prolongar este el tiempo necesario para su proyecto. Pero, a pesar de la flexibilidad de su cálculo, el evangelista debía cerrar, tarde o temprano, aquello que había «comenzado» en la sinagoga de Nazaret: ya sea con la reaparición de Satán (Lc 22, 3) o, en último extremo, con la desaparición del Jesús terrestre (cf. Hch 1, 1-2; 10, 37). En cualquier caso, la vida de Jesús está insertada entre un comienzo y un final, y su tiempo constituye, por sí solo, una época identificable, punto de enlace entre la preparación veterotestamentaria y el cumplimiento escatológico. Jesús ocupa y señala «el centro del tiempo».

El evangelio de Juan comparte, a su modo, esta manera de ver las cosas. También él habla de un comienzo e incluso de un doble comienzo: el que tiene su nacimiento en Dios (Jn 1, 1) y el que aparece con el primer signo de Caná (2, 11). Este último constituye, además, el «comienzo del fin»: el lector palpita esperando el momento de la llegada de la Hora en que todo se habrá consumado. Desde Jn 13, 1 se siente ya como inminente ese final-consumación. Este final está descrito, con una solemnidad grandiosa, de manera insistente en Jn 19, 28-30: «Después de esto, sabiendo Jesús que ya todo estaba *cumplido*, para que se cumpliera la Escritura [] dijo: “Todo está *cumplido*”». De este modo, la historia comenzada con la creación del mundo, y recomenzada en el Año nuevo de la llegada de Jesús, encuentra su epílogo en la Pascua: todo está cumplido para Jesús (v 28a), todo está cumplido para la Escritura que lo ha preparado (v 28b), todo está cumplido en lo que concierne a la consumación del plan de salvación y de felicidad (v 30). Para Juan, la historia de la creación contempla cómo termina la primera de sus dos fases, desde el comienzo absoluto hasta la muerte de Jesús. En este período, la vida de Jesús ha tomado consistencia en sí misma, ha estado marcada por un comienzo y un final: constituye una época insertada en una época. Tras la Pascua, la creación va a entrar en su segunda y última fase: la de la tensión entre el «ya aquí» y el «todavía no».

Era preciso repetir, una vez más, estas comparaciones, para hacer captar mejor la originalidad de la perspectiva de Marcos. Para él, pues, hay «comienzo», pero no hay acabamiento. Las ideas de final o de consumación no intervienen en su obra, que tiene unos propósitos completamente distintos (Mc 3, 26, 13, 7-13), su conclusión será de otro orden.

«Y las mujeres salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas» (16, 8). La aventura iniciada «en el principio» dura todavía, nosotros la vivimos como una época nueva, surgió en un día que no puede dejar de evocar, de manera simbólica, el comienzo absoluto de la creación (Gn 1, 1), y tuvo lugar un domingo inaugural de los Años nuevos: estamos cerca de Jn 1, 1, como ya hemos dicho más arriba (p. 33 s.).

B EL BAUTISMO

El bautismo de Jesús aparece relatado en un contexto cronológico imposible de identificar, muy en la línea de ese «comienzo» absoluto del que acabamos de hablar «por aquellos días» (1, 9). La fórmula es profética y expresa, a su manera, que, efectivamente, comienza una nueva era.

Dos características del relato de Marcos atraen la atención. La primera es la doble mención de la palabra «pecado» (v 4 y 5), desconocida por Mateo y Lucas. Que Jesús «confiese» sus pecados es algo que se da a entender tanto por Mateo como por Marcos, en contra de Lucas. Diríase que Marcos consagra una mayor atención al bautismo de Juan como acto de remisión del pecado.

La segunda particularidad aparece al final del relato, donde se dice que el Espíritu «impulsa» a Jesús al desierto (1, 12). El giro es inesperado, aunque el verbo sea de uso común por nuestro autor en muchos otros lugares, especialmente para expresar la expulsión de los demonios. Ciertamente, podemos pensar aquí en algunos modelos veterotestamentarios. Adán fue «impulsado» asimismo fuera del Edén (Gn 3, 24) y los hebreos fueron «impulsados» fuera de Egipto hacia el desierto (Ex 6, 1, 11, 1, 12, 33). Sin embargo, la insistencia precedente en el perdón de los pecados incita a pensar en el gran día del *Kippur*, la fiesta por excelencia de la absolución general. Ya hemos descrito más arriba este rito. Incluía la elección de dos carneros, de los que uno sería ofrecido a Dios y el otro, portador de todas las iniquidades de Israel, sería impulsado al desierto, como lote para el demonio Azazel. ¿No se aludirá aquí a este rito? Resulta fácil convenir que el verbo «impulsar» (*ekballô*) no es el que emplea la Setenta para traducir Lv 16, 21-22, 26, que trata de esta extraña costumbre, pero traduce perfectamente el verbo hebreo original (*shalah*, en piel).

En este caso, el bautismo de Jesús tendría como fin el telón de fondo la celebración del *Kippur*. En ese día, Jesús toma sobre sí el pecado de Israel, que él confiesa (cf. Lv 16, 21), y después es «impulsado» al desierto para una severa confrontación con el demonio, una confrontación de la que el evangelista nos dice, sin escribirla, que terminará con éxito.

¿Ha abierto Marcos una vía? El evangelista parece haber pensado en el 10 de Tišri, día de la Expiación, para fijar el bautismo de Jesús. Lucas ajusta el paso tomando esta fiesta como punto de partida de la actividad predicadora de Jesús y la extrapola haciéndola coincidir con un Año nuevo jubilar. Por su parte, el cuarto evangelio va a colocar en este mismo lugar algunas catequesis bautismales. Existen convergencias, si no evidentes, sí al menos probables. Pero ¿ha innovado Marcos verdaderamente o bien creía saber que Jesús se había acercado efectivamente al Bautista en esta estación del año? Yo me inclino por esta segunda hipótesis, aunque no cabe duda de que nada permitirá fundamentarla nunca con toda certeza.

En cuanto a los desarrollos paralelos del primer evangelista (Mt 3, 1-4, 11), no me parece que puedan ser interpretados desde el punto de vista que aquí hemos adoptado. La imagen del hacha dispuesta para cortar los árboles improductivos (3, 10) evoca más bien el otoño, pero la alusión a los trabajos agrícolas en los campos (3, 12) se sitúan en la primavera. Las tentaciones de Jesús tienen una tonalidad más relacionada con el éxodo (4, 1-11) que en Marcos y evocan, por tanto, la pascua primaveral. Pero ¿se ha preocupado el docto Mateo por algún halo litúrgico en este lugar? Me temo que ha prescindido de él, a fin de no oscurecer o sobrecargar su rigurosa didascalia.

C. TEOLOGÍA Y ESPIRITUALIDAD DEL SABBAT

Sería exagerado pretender que las dos primeras secciones de Marcos estén enteramente dominadas por la cuestión del sabbat. Ambas tienen, evidentemente, sus funciones literarias y doctrinales propias, pero, dentro de estas, está fuera de duda que se pretendió desarrollar una reflexión cristiana sobre el sabbat judío. Será útil detectarla y comentarla brevemente.

1. El sabbat inaugural (Mc 1, 21-39)

La primera actividad pública de Jesús, a la que sirven de prefacio un resumen generalizador (1, 14-15) y la vocación de los cuatro primeros discípulos (1, 16-20), se desarrolla en un tiempo y un lugar dedicado al culto: un día de sabbat, en una sinagoga. No se trata de un sabbat solemne de un Año nuevo jubilar, como en Lucas, sino de un sabbat ordinario, capaz, por esta razón, de referirse a todos. Por tanto, es de la institución del sabbat en cuanto tal de lo que el evangelista pretende hablar. Para hacerlo, une cuatro episodios a esta celebración.

La curación de un endemoniado es el primero (1, 21-28). No se trata aquí de un endemoniado cualquiera, sino de un hombre habitado por un «espíritu impuro» (v. 23.26.27), es decir, de un espíritu de pecado. Repentinamente, se ve confrontado con Jesús, sobre quien se ha posado el Espíritu de Dios (1, 11-12), y que es su antónimo absoluto: él es el «Santo de Dios» (v. 24). Se va a trabar un combate sin cuartel entre el Impuro y el Santo, entre el que es de Satán y el que es de Dios. Semejante combate va a ser propiamente una «enseñanza» (v. 27). En él aparece la confrontación entre Jesús, el Didascalos (el que enseña) (v. 21-22), y Satán, a quien habrá que acallar sus alaridos. Ahora bien, todo esto sucede en plena sinagoga, en el día y en el momento en que debería resonar la lectura de las Escrituras. ¡Por lo menos, la celebración sabática está comprometida!

Inmediatamente después del exorcismo-enseñanza, Jesús abandona la sinagoga y entra en la «casa de Simón» (1, 29; «la casa de Pedro», solemniza Mt 8, 14), lugar simbólico de la Iglesia. Satán no asiste, por supuesto, a esta cita, pero la muerte va haciendo aquí lentamente su obra: su imagen expresiva es una fiebre, que obliga a meterse en cama a la suegra de Pedro (v. 30). Este mismo día de sabbat asistimos pues, aunque esta vez en la Iglesia, a un retroceso de la muerte: la suegra de Pedro vuelve a ponerse en pie (v. 31).

Viene luego el atardecer, es decir, el final del sabbat. A la puesta del sol (1, 32) y, por consiguiente, cuando empieza el domingo, se nos describe una migración: toda la ciudad se agolpa «a la puerta» de la casa eclesial de Simón (v. 33). Mucha gente de esta muchedumbre está bajo el dominio del mal —y del Maligno o de la enfermedad— y Jesús empieza a ponerle término (v. 34).

Por fin, de madrugada, Jesús se va a orar a solas con Dios, mientras que sus discípulos lo buscan (1, 35-37). Cuando lo encuentran por fin, es para oírle decir que no conviene regresar allí donde el trabajo ya está acabado, sino que, por el contrario, es preciso partir de nuevo en misión a los pueblos vecinos, donde aún se debe proclamar el evangelio (1, 38-39): es, efectivamente, el domingo cuando se inicia la misión.

A no dudar, aparece aquí una reflexión profunda sobre el sabbat y el domingo. Esta reflexión deberá ser completada con el análisis de otros tres episodios asignados por Marcos a un día de sabbat. Pero, ya desde ahora, creemos comprender esto: de entrada, existe oposición entre la Sinagoga y la Iglesia, una oposición ilustrada por el sabbat y el domingo. Aquella debería ser el lugar donde resuena la Palabra de Dios, pero, de hecho, la voz dominante en ella es la del espíritu del pecado; esta, por el contrario, es el lugar de la resurrección y de la acogida a cualquiera que busque ser liberado del dominio del Maligno. Aquella descansa el sabbat, esta celebra el domingo como día activo del envío en misión. La denuncia

contra Israel es brutal; pronto llegará el momento en que será mejor suprimir totalmente el sabbat, que no habrán logrado convertir en una fiesta.

2. Los sabbats de controversia (Mc 2, 23-3, 6)

De las cinco grandes controversias galileas, tan hábilmente construidas por Marcos (2, 1 - 3, 6), las dos últimas tienen como tema el sabbat y están ocasionadas, respectivamente, por la cogida de espigas en los campos (2, 23-28) y por la curación de un hombre con la mano paralizada (3, 1-6).

La observancia judía del sabbat guardaba una estrecha vinculación, aunque fuera relativamente reciente, con la creación. Celebrar el sabbat era celebrar al Creador y su creación; abstenerse de hacerlo hubiera sido, en cierto modo, denunciar la creación, imponerle un término y hacerla hundirse. Semejante actitud hubiera sido impensable, a menos que se tuviera la seguridad del resurgir inmediato de una creación nueva y mejor, por haber sido restaurada en su santidad inicial.

Pues bien, justamente, los cristianos no observan ya el sabbat, fiesta de la que se consideró Señor Aquel en quien ellos creen. Dejando de lado la observancia cultural del sabbat, los cristianos ejercen una predicación en acto: afirman pertenecer a la creación nueva, surgida de la esperanza con la resurrección de Jesús. Esta resurrección es la que confiere al Hijo del hombre su señorío sobre el sabbat y la que fundamenta la pertenencia de los nuevos creyentes a otro mundo (2, 23-28).

Además, el sabbat debía ir acompañado de «buenas obras». Era el día privilegiado en que había que aplicarse al bien y huir del mal; era el día de la alegría y de la vida, debía ser la fiesta semanal de la liberación y de la libertad. Eso es lo que Israel ha ignorado indignándose con las curaciones realizadas por Jesús en ese día. Por eso mismo, el sabbat debía convertirse en «Día de la cólera» (3, 5) y de rechazo. Mas la supresión de la fiesta del sabbat debía pasar, primero, por la supresión del mismo Jesús. No es extraño que Marcos, con lógica, asigne precisamente a este sabbat de controversia la decisión de hacer perecer a Jesús (3, 1-6).

3. El último sabbat (Mc 6, 1-6)

Por cuarta y última vez, vuelve a hablarnos Marcos, una vez más, del sabbat, en el momento de concluir la segunda de las seis grandes secciones de su escrito. Como aquella primera vez, Jesús entra en una sinagoga, ahora la de Nazaret, a fin de enseñar en ella (Mt 13, 54-58 no precisa

que se trata de un día de sabbat): estos datos tienen un alcance literario, pues quieren marcar la inclusión con 1, 21-39.

Teológicamente, parece que el día y el lugar deberían convenir perfectamente, no sólo para reconocer la sabiduría y las obras poderosas de Jesús, sino sobre todo para acogerle en la fe. Por el contrario, la gente de Nazaret deja pasar esta última oportunidad de recibir al Enviado de Dios, para no ver en él sino al carpintero del pueblo. La fe no se despierta y ese día se convierte en el de la caída de la Sinagoga (6, 3c). En adelante ya no habrá celebración el séptimo día de la semana...

D. LA PASCUA DE LOS PANES

La «sección de los panes» del evangelio de Marcos es muy conocida, puesto que su nombre le viene de los dos relatos de multiplicación de panes que constituyen sus polos. Lucas nos ha brindado ya, más arriba, la ocasión de hablar sobre el tema; decíamos entonces que, en este evangelio, la secuencia de los episodios mayores está formada por estos cuatro elementos: multiplicación de los panes / Transfiguración / domingo octava de la Ascensión / Pentecostés. La sucesión de los acontecimientos en el segundo evangelio es completamente distinta, pues leemos en él dos relatos de multiplicación de panes, separadas por algunas perícopas ligadas entre sí por la palabra pan o consagradas al tema de la no comprensión de los discípulos. La primera mitad del evangelio concluye a continuación con una especie de apoteosis: la confesión de Pedro (Mc 8, 27-30). La segunda parte se abre de un modo vivaz con la negativa de Pedro a admitir la pasión y la muerte del Mesías (8, 31-38), seguida de la Transfiguración (9, 2-10).

Podemos considerar como un dato adquirido que la confesión de Cesarea es el punto culminante del segundo evangelio. La Transfiguración pertenece resultantemente a la otra vertiente, a la que está enteramente dominada por la muerte de Jesús. En consecuencia, no puede ser ligada, ni literaria, ni litúrgicamente, a lo que le precede.

Dejando esto sentado, y teniendo en cuenta la interpretación que propusimos para el evangelio de Lucas, parece ser que debemos ver en la sección de los panes del evangelio de Marcos una larga predicación pascual, en el sentido de que la primera multiplicación de los panes, y lo que la rodea, celebraría la Pascua, y la segunda multiplicación, con su contexto, orientaría al lector hacia Pentecostés. Bastará con señalar algunos detalles.

La primera multiplicación de los panes, ni aquí ni en Lucas, está datada explícitamente en la Pascua, pues la única originalidad cronológica del texto es la mención de «la hierba verde» (Mc 6, 39), que es una

indicación vagamente primaveral. Sin embargo, el contexto antecedente, con su alusión a la resurrección de Juan el Bautista (6, 14-16) antes del relato de su pasión y su entierro (6, 17-29), evoca de modo claro la fiesta cristiana de la Pascua. El contexto siguiente está formado por la marcha de Jesús sobre las aguas (6, 45-52), bastante paralelo con la conmemoración de la travesía del mar Rojo, que tenía lugar, en ciertas tendencias del judaísmo, el día del sabbat siguiente a la Pascua, llamado además «el sabbat del Mar». Sabemos que la postura tendida de los convidados (6, 40), así como lo tardío de la hora de la comida (6, 35) son signos de comida pascual eucaristizada. El hecho, en sí mismo paradójico, de ir al desierto para comer (6, 11), y la compasión que siente Jesús por la muchedumbre, comparada a «ovejas que no tienen pastor» (6, 34=Nm 27, 17), confirman el contexto exódico de la escena. Esta última es el banquete de Israel, que celebra su Pascua con Jesús, nuevo Moisés: los 5 panes para los 5.000 hombres (alusión, sin duda, a los 5 libros de la Toráh), así como los 12 cestos de sobras, están ahí para confirmarlo de nuevo.

La segunda multiplicación de los panes va precedida por dos episodios bastante significativos. El de la sirofenicia, que mendiga las migajas que caen de la mesa (7, 24-30), es bien conocido. A su manera, explica el plan según el cual Israel debe ser alimentado en primer lugar, y los paganos después; mediante este orden, los paganos no deberán contentarse con las migajas, sino que participarán en la misma comida evocada precedentemente. El otro episodio es el de la curación de un tartamudo sordo (7, 31-37), destinada a sacar a la luz, en tiempo oportuno, la proclamación del Evangelio (7, 36): el relato adquiere así un sabor pentecostal de acogida de la Palabra y de envío en misión. Desde este ángulo, la segunda multiplicación de los panes participa de esa atmósfera y se deja leer como un relato de Pentecostés. ¿No se trata, efectivamente, de saciar a gente «venida de lejos» (8, 3)? Los números están también ahí para garantizar que se trata claramente de la acogida a los paganos: hay siete panes, cuatro mil hombre y siete cestos de sobras. Pentecostés clausura la solemne cincuentena pascual mediante la alegría de ver a las naciones universales reunidas en el Israel nuevo. Estas son colocadas al mismo nivel gracias al símbolo de los doce panes multiplicados, a razón de cinco para el Pueblo de la promesa y siete para los gentiles, en conformidad con las cifras bíblicas tradicionales.

E. EL FINAL DEL MINISTERIO: DEL KIPPUR A LA PASCUA

Con 8, 31 se abre la segunda mitad del evangelio de Marcos. La entrada en materia es abrupta, muy en el estilo del autor, y da el tono de todo lo que va a seguir. De sopetón, anuncia Jesús, por primera vez, su

pasión, su muerte y su resurrección (8, 31-32a), ardientemente rechazada por Pedro, que se convierte de este modo en un Satán para su Maestro (8, 32b-33); este va a comentar, a renglón seguido, su actitud frente a la muerte (8, 34-9, 1). Viene, a continuación, el relato de la Transfiguración (9, 2-10), que está datado con una precisión inusitada: «seis días después». Pero esta precisión no es más que aparente, en la medida en que ella misma es relativa a un acontecimiento anterior no datado. Con todo, podemos arriesgar una hipótesis.

Podemos suponer, en primer lugar, que existe un cierto paralelismo entre las dos mitades del evangelio. Una, en efecto, desemboca en la confesión de Pedro («Tú eres el Cristo»), la otra en la del centurión pagano («Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios»: 15, 39), en conformidad con el título general de todo el libro (1, 1). Del mismo modo, tanto la primera como la segunda mitad comienzan con una tentación proveniente de Satán (1, 13; 8, 33), seguida, en ambas partes, por sendas perícopas, que tienen como tema «seguir a Jesús» (1, 16-20; 8, 34). En consecuencia, resulta tentador leer aquí el aniversario de lo que se había dicho allí. Las fiestas pascales ya han pasado y de un modo completamente natural llegamos al otoño. Como el plazo previsto entre la fiesta de la Expiación y la de las Tiendas era de seis días (Lv 23, 27.34), resulta iluminador situar el primer anuncio de la Pasión en el día del *Kippur*. Es el aniversario del bautismo de Jesús, recibido para la remisión de los pecados e imagen de la muerte (10, 39c); además, eso brinda a la muerte de Jesús un alcance soteriológico evidente. En este caso, la Transfiguración se sitúa «seis días después», es decir, el día inaugural de la fiesta de las Tiendas.

Recordemos la excitación mesiánica que reinaba en esos días. Durante ellos, más que en la Pascua, es cuando se espera la entrada en Jerusalén del Rey libertador, fuerte, terrestre, politizado, e incluso militarizado: ¿no es precisamente este el deseo íntimo de Pedro, expresado en sus reproches a Jesús? Por el contrario, la Transfiguración, anticipando la explosión que cambiará a Jesús tras su muerte, corrige esa falsa esperanza, que reposa sobre una falsa gloria. Moisés y Elías, es decir, la Ley y los Profetas, están ahí para confirmar la exactitud de la interpretación de Jesús: él morirá para garantizar la Expiación y su misma muerte colmará toda expectativa, puesto que inaugurará la nueva y eterna fiesta de las Tiendas. Desde esta perspectiva, Pedro se confiesa tranquilizado («es bueno estarnos aquí») y sugiere iniciar *illico* (de inmediato) la celebración: «hagamos aquí tres tiendas» (9, 5). Lo menos que podemos decir es que es algo prematuro.

Situando en la fiesta de las Tiendas la anticipación de la glorificación de Jesús, Marcos confiere al acontecimiento pascual una dimensión teológica precisa. La resurrección será una fiesta de gran regocijo, en la línea de Lv 23, 40-41 y Dt 16, 13-15; será la culminación absoluta del largo peregrinar que conduce hacia el reposo en Dios, esperado en la conme-

moración judía de las Tiendas sinaíticas: por fin tendrá lugar la tan esperada entronización del Rey-Mesías en el Reino de Dios.

A otro nivel, podemos preguntarnos si, en el trasfondo de este relato, no se perfila una tentación real que asaltó a Jesús en este momento del año. ¿No se sintió tentado el mismo Jesús por un mesianismo político? Los relatos inaugurales de las tentaciones, que aparecen en Mt 4, 7-10 y Lc 4, 5-8, lo dicen, bloqueando en el mismo umbral de la vida pública algo que debió ser vivido a lo largo del tiempo. La tradición seguida aquí por Marcos (y por su paralelo Mt 17, 1-9) podría muy bien hacerse eco de esta tentación, rechazada, no obstante, de una manera tan decisiva que habría marcado un giro en la vida de Jesús.

En los acontecimientos que siguen no hay nada que indique un cambio de estación. Estos se suceden ligados entre sí mediante anotaciones geográficas (9, 30.33; 10, 1.17), confirmando la impresión de que la pequeña tropa sube hacia Jerusalén (10, 32-33) *via* Jericó (10, 46), donde recluta Jesús un último discípulo típico (10, 52b). De este modo, la entrada solemne de Jesús en Jerusalén y en el Templo (11, 1-11a) parece acabar la peregrinación de las Tiendas, decidida en el momento de la Transfiguración.

Por una sola y única vez en el evangelio de Marcos, Jesús se llama a sí mismo, para su entronización en su ciudad, «el Señor» (11, 3), es decir, empleando su título de resucitado. Hay dos rasgos que nos remiten de inmediato al profeta Zacarías: el pollino, montura pacífica del Rey-Mesías (Za 9, 9), y el monte de los Olivos, donde se inicia la procesión y donde comienza, en este profeta (Za 14, 4.6-20), la fiesta preparatoria de un culto nuevo. El pueblo tiene en la mano una especie de *lulab* improvisado (Mc 11, 8), canta el *Hosanna* previsto para la procesión (11, 9-10) y lleva a cabo un acto de sujeción a su Rey, colocando sus mantos bajo sus pasos (cf. 2 R 9, 13).

Si el segundo evangelio ha pensado en el marco general de la fiesta de las Tiendas para la entrada de Jesús en Jerusalén, era lógico que lo aprovechara para hablar de la expulsión de los vendedores del Templo —edificio cuya fiesta se celebra—; además de que el episodio, teológicamente hablando, está perfectamente situado, la concordancia con Za 14, 21, que lo evoca en el mismo contexto (Mc 11, 15-19), es perfecta.

El episodio, además, está introducido como un bocadillo en el interior de la perícopa de la higuera estéril, cortada en dos por las necesidades de la causa (11, 12-14.20-26). En virtud de esta situación literaria, la higuera simboliza el Templo, al que se promete también una maldición próxima, por no tener más que las apariencias de la vida (del mismo modo que la higuera no tiene más que hojas), sin llegar a dar ningún fruto. La imagen es estacional y nos quedamos tanto más sorprendidos al leer «que no era tiempo de higos» (11, 13c; sólo Mc). Es dudoso, sin embargo, que ten-

gamos que entender, de manera trivial, que no es la estación de los higos. No es este el momento, el *kairos*, una palabra que posee siempre un denso alcance teológico (cf. Mc 1, 15; 10, 30; 12, 2; 13, 33). Lo que no ha llegado aún es el «momento» decisivo en que Dios vendrá a ver si el Templo es productivo; por eso, el episodio adopta un aspecto de advertencia. En este momento, sólo la higuera queda destruida, el Templo subsiste hasta que llegue su propio «momento», su propio *kairos*. ¿No es esto lo que sugiere también el plazo de una noche entre el pronunciamiento de la maldición y la desecación de la higuera-Templo (11, 12.20; sólo Mc; en Mt 21, 19, por el contrario, el efecto es instantáneo).

El ministerio de Jesús, como la fiesta de las Tiendas, termina. La muerte va a planear sobre los capítulos 12 y 13, que indican la inminencia del final de los tiempos. Pero esto es algo que ya podíamos esperarnos desde que había surgido un «comienzo» un año antes (1, 1). En adelante, viene la hora de la atenta vigilancia: con esta nota termina el año de la predicación de Jesús (13, 33-37).

F. LA LITURGIA DE LA MUERTE Y DE LA RESURRECCIÓN

Entre las fiestas de otoño y la Pascua discurren seis meses. Pero a Marcos le tiene sin cuidado; ateniéndose a su propósito de distribuir la vida pública de Jesús a lo largo de un solo año, no intenta llenar el tiempo que separa la entrada solemne en Jerusalén de la muerte en la cruz. Deja subsistir estos huecos, sin explicación. En cierta manera, no efectúa el paso de una estación a la otra, sino que superpone la una sobre la otra, como vamos a ver.

El relato de la Pasión comienza la antevíspera de la Pascua, el miércoles 13 de Nisán (Mc 14, 1), con una jornada marcada por un triple acontecimiento. El más importante es, sin duda alguna, la unción de Betania (14, 3-9), que expresa el valor inestimable de la persona de Jesús (v. 5); está enmarcado por dos cortas noticias consagradas, por una parte, a los sumos sacerdotes y a los escribas, que se preguntan «cómo» podrían apoderarse de Jesús (14, 1-2) y, por otra, a Judas, que se pregunta «cómo» entregarle (14, 10-11).

Tras este prelude, pasamos a la jornada del día siguiente, jueves 14 de Nisán, víspera de la Pascua (14, 12-16), que está organizada a base del patrón empleado ya para la entronización de Jesús en Jerusalén durante la fiesta de las Tiendas (11, 1-6), hasta el punto de que ambos textos pueden ser fácilmente dispuestos en sinopsis:

11, 1-6

Cuando
se aproximaban a Jerusalén

Envía a dos de sus discípulos,
diciéndoles: Id al pueblo que está
enfrente de vosotros y... encontraréis
un pollino atado...

Desatadle y traedle. Y si alguien os
dice... contestad: El Señor lo
necesita.

Fueron y encontraron el pollino... y
lo desataron. Ellos les contestaron
según les había dicho Jesús. Y les
dejaron.

14, 12-16

El primer día de los Ázimos...
¿Dónde quieres que vayamos a
hacer...?

Envía a dos de sus discípulos,
diciéndoles: Id a la ciudad; os saldrá
al encuentro un hombre llevando un
cántaro de agua.

Seguidle y allí donde entre decid: el
Didascalos dice...

Los discípulos salieron y lo
encontraron tal como les había dicho.
Y prepararon la Pascua.

Esta superposición no deja de sugerir, evidentemente, una especie de fusión entre las dos grandes fiestas de peregrinación, tal como ya la hemos visto realizada, mediante otros procedimientos, en los evangelios de Lucas y de Juan.

A partir de este momento, los acontecimientos van a sucederse con una cadencia acelerada, subrayada por el evangelista. «Al atardecer» (14, 17), por tanto, de este jueves, 14 de Nisán, es decir, entre las 18 y la 21 horas, celebra Jesús la cena pascual, va al huerto de los Olivos, donde es detenido y llevado a juicio ante las instancias judías. Es negado por Pedro «al canto del gallo» (14, 72), o sea, entre medianoche y las 3 de la madrugada (cf. Mc 13, 35). Sin transición, comparece, a renglón seguido, ante Pilato «al amanecer», entre las 3 y las 6 (15, 1). La crucifixión tuvo lugar «a la hora tercera» (15, 25), que corresponde a las 9 de la mañana. Las tinieblas cubren la tierra desde «la hora sexta» —mediodía— hasta «la hora nona» —las 3 de la tarde—, momento en que expira Jesús (15, 33-34). Pasarán tres horas hasta que caiga de nuevo «la tarde» (las 18 horas), que ve concluir la jornada de la Pascua y comenzar el sabbat que le sigue (15, 42). Éste, sábado 16 de Nisán, es de reposo absoluto y fue, sin duda, la tarde de este sábado cuando las mujeres fueron a comprar los aromas (16, 1) en vistas a terminar la sepultura de Jesús al día siguiente, al amanecer, con la claridad naciente de la «mañana» (16, 2). Hemos llegado así al 17 de Nisán, día primero de la semana, nuestro domingo y día de la Resurrección.

La verosimilitud histórica de semejante esquema es altamente improbable. Se nota su artificialidad, su sistematización a ultranza. Pero, por detrás del mismo, se adivinan las prácticas litúrgicas de la comunidad de Marcos. Esta, a buen seguro, solemniza el recuerdo de estos días santos.

Se reúne desde el miércoles antes de Pascua, al atardecer, posiblemente para celebrar la eucaristía (Mc 14, 3). El jueves, al caer de la tarde, conmemora la última cena pascual de Jesús y realiza de nuevo los gestos eucarísticos. Durante toda la noche y la jornada siguiente, hasta el viernes por la noche, vela con el recuerdo de la muerte del Salvador, evocando cada tres horas los principales momentos de la acción y del misterio. El sábado es un día a-litúrgico y, finalmente, se celebra la Resurrección con las claras de la mañana del domingo.

CONCLUSIONES Y SÍNTESIS

El evangelio de Marcos propone, pues, a sus lectores una visión original y muy personal de las cosas. Muestra la presencia y la predicación de Jesús en medio de su pueblo, desde el «comienzo» hasta hoy, a través de la voz de su Iglesia. El tiempo de la vida pública histórica de Jesús queda reducido a un año, quizás para facilitar la conmemoración litúrgica en las Iglesias, que, de todas maneras, pueden superponer la Pascua de los panes y la de la muerte y Resurrección.

La solemnidad de la fiesta de la Expiación ha brindado su marco al bautismo «para la remisión de los pecados» y al primer anuncio de la Pasión y la Resurrección, y se comprende que ambas van a ejercer definitivamente esta función soteriológica. Por su parte, la fiesta de las Tiendas ha visto transfigurarse al Mesías sufriente, que ha renunciado a toda tentación terrena o política; le ha brindado asimismo la ocasión de entrar solemnemente en Jerusalén y en el Templo, que será purificado antes de su ruina inminente; y contempla en todo esto el cumplimiento de las profecías, de manera singular la de Zacarías. La eucaristía queda ligada firmemente a la cincuentena pascual, que ella misma abre mediante la convocación de Israel y clausura también mediante la llamada a las naciones paganas. En cuanto al sabbat, también él se ha vuelto caduco y tiene que ser reemplazado por el día que le sigue, un día, por fin, festivo, que recuerda, cada semana, la pertenencia del cristiano a la creación nueva y le decide a partir de nuevo en misión. Pues el tiempo de la Iglesia es parejo al tiempo de Jesús: un tiempo para la predicación del Evangelio y para esperar: «Lo que a vosotros digo, a todos lo digo: ¡Velad!» (Mc 13, 37).

Capítulo VI
EL TIEMPO DE ISRAEL Y DE
JESÚS: VISIÓN DE CONJUNTO

A. RECAPITULACIÓN

El recorrido que hemos realizado a través de tres siglos puede dejarnos con una impresión de desorden y de confusión. Para clarificar, en la medida en que sea posible, las principales opciones realizadas por los evangelistas, y también para plantear mejor las cuestiones que permanecen en suspenso, quizás pueda sernos útil proceder a una breve recapitulación, que presentaremos en forma de cuadros. Este es el objetivo que persigue el primer parágrafo del presente capítulo.

1. La duración del ministerio de Jesús

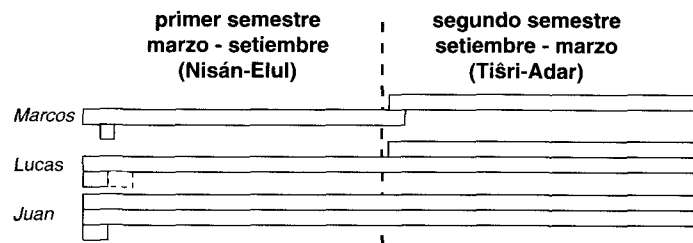
Como ya hemos visto, la duración del ministerio de Jesús varía de un evangelista a otro.

Para *Marcos*, parece ser de un año y algunos días, sin duda desde el 10 de Tišri, fiesta del *Kippur*, hasta el 23 del mismo mes, día de la octava de la fiesta de las Tiendas, del año siguiente. Los capítulos correspondientes a la muerte de Jesús están unidos, evidentemente, a la fiesta de la Pascua, sin embargo parecen constituir un conjunto aparte, están mal soldados cronológicamente con lo que precede; además, da la impresión de que fusionan, en cierto modo, las dos solemnidades: la de las Tiendas y la de la Pascua.

Lucas ha optado asimismo por un año, jubilar en su caso, pero aparentemente dilatado a más de dieciocho meses: desde el 10 de Tišri, fiesta del *Kippur* y del Año nuevo jubilar, hasta la segunda pascua, que sigue, en su evangelio, hasta el final de la cincuentena pascual en los Hechos.

Para *Juan*, por último, la actividad de Jesús se distribuye sobre algo más de dos años: desde el Año nuevo de primavera (1 de Nisán) hasta el día de la octava de Pascua (23 de Nisán), la tercera que se menciona.

He aquí el gráfico comparativo:



Este pequeño cuadro ilustra, por sí solo, de manera significativa, la dificultad que entraña hacerse una idea de la cronología de la vida y del ministerio de Jesús.

2. Los acontecimientos fechadores

El cuadro que presentamos en este apartado proporciona la lista de los principales acontecimientos del ministerio de Jesús, con los puntos de anclaje litúrgicos elegidos por los tres evangelistas considerados. Los nombres de las fiestas no indican necesariamente una fecha absolutamente precisa: así, «Pascua» puede equivaler a «estaba cerca la Pascua» o a los Ázimos, etc. Los números de los días están escritos en cifras árabes, los de los meses en cifras romanas.

Acontecimientos	Mc	Lc	Jn
Anuncio a Zacarías	—	Pentecostés	—
Presentación en el Templo	—	Tiendas	—
Jesús «perdido» en el Templo	—	Pascua	—
Primera manifestación de Jesús a través de: Juan el Bautista	—	—	Año Nuevo (1/I)
el bautismo	Kippur (10/VI)	—	—
la predicación	—	Kippur (10/VI)	—
los panes (1)	Pascua	Pascua	Pascua
los panes (2)	Pentecostés	—	—
la Samaritana	—	—	Pentecostés
misión de los 70	—	Pentecostés	—
anuncio de la Pasión (1)	Kippur	—	—
Transfiguración	Tiendas	Octava de Pascua	—

Entrada en Jerusalén	Tiendas	Pascua	10 de Nisán
Purificación del Templo	Tiendas	Pascua	10 de Nisán
última cena	14 de Nisán	14 de Nisán	13 de Nisán
arresto	14 de Nisán	14 de Nisán	13 de Nisán
muerte	Pascua	Pascua	víspera de Pascua
	(viernes 15/I)	(viernes 15/I)	(viernes 14/I)
Resurrección	Ázimos (17/I)	Ázimos (17/I)	Ázimos (16/I)
Ascensión	—	(17 de Nisán) (7 de Iyyar)	16 de Nisán
Espíritu y misión	—	Pentecostés	16 de Nisán

Para comodidad de la consulta, presentamos el mismo cuadro dispuesto en otro sentido. La paginación ha exigido una abreviación máxima, pero a pesar de todo aparece el sentido. En Juan, la cifra entre paréntesis indica que se trata del primero (1), del segundo (2) o del tercer (3) año.

Fiestas judías	Mc	Lc	Jn
<i>Año nuevo</i>			Voz de J el B (1)
<i>Poco antes de la Pascua</i>	Los panes I	Los panes Vendedores Templo	Vendedores Templo (1) Los panes (2) Última cena (3) Crucifixión (3) Nicodemo (1)
<i>Día de la Pascua</i>	Crucifixión	Crucifixión Jesús 12 años	
<i>Ázimos</i>	Resurrección	Resurrección Apariciones	Resurrección (3) Aparición (3) Ascensión (3) Pentecostés (3)
<i>Octava de Pascua</i>		Transfiguración	2ª aparición (3)
<i>Tiempo pascual</i>	Enseñanza sobre los panes y la no comprensión	Ascensión	3ª aparición (3)
<i>Pentecostés</i>	Los panes II	Anuncio Zacarías Envío de los 70 Espíritu y misión	Samaritana (1)
<i>Expiación</i>	Bautismo de Jesús anuncio Pasión	Predic Nazaret	Bezata (1) Desaparición del Kippur (2)
<i>Tiendas y octava</i>	Transfiguración Entrada de Jesús Vendedores del T	Presentación	Promesa agua (2)

Alegría de la Ley
Dedicación

Mujer adúltera (2)
La blasfemia (2)

La lectura de estos cuadros, unida a los comentarios que han permitido su elaboración, plantea cuestiones que es preciso intentar abordar de manera sintética.

B. DE LOS EVANGELIOS A JESÚS

1. Los evangelios como álbumes litúrgicos

Lo primero que sorprende en una lectura litúrgica de los evangelios es la discreción y la parsimonia de los puntos de orientación del calendario. Hay que hacer uso de paciencia y de ingenio para descubrirlos; y aun así no está uno siempre seguro de haber sido lo suficientemente perspicaz. Si verdaderamente los evangelistas han tenido la preocupación de «celebrar» a Jesús resucitado en sus escritos, ¿por qué no han sido entonces más precisos, más directos en sus evocaciones de las fiestas de Israel? El evangelio de Juan es el único que constituye una excepción en este sentido y ni siquiera está claro en todos los lugares.

Evidentemente, no debemos perder de vista que los evangelios aparecieron, al menos en la forma en que nosotros los conocemos, cuando ya existían muchas Iglesias desde hacía una generación. Durante este tiempo, esas Iglesias han aprendido a organizar sus liturgias, a celebrar los puntos culminantes de la vida de Jesucristo, a situarse frente al calendario judío, del que eran herederas. Es probable que, al leer los escritos de Marcos o de Lucas, identificaran antes que nosotros las páginas convenientes para sus celebraciones y las emplearan para tal fin; dicho de otro modo: la «*lex orandi*» se superponía de modo natural a la «*lex credendi*».

¿Podemos dar un paso más y pensar que los mismos evangelistas tuvieron el afán de escribir libretos litúrgicos, destinados a ser leídos de domingo en domingo, página tras página? Hay buenos autores que lo afirman, al menos en lo que concierne a Marcos. Tomando como modelo el uso de la Sinagoga, que leía la Toráh como lectura continua, a lo largo de un año o siguiendo un ciclo de tres años, el segundo evangelista hubiera podido distribuir también voluntariamente la materia a lo largo de un año. En todo caso, es cierto que muchos antiguos manuscritos de Marcos dividen el texto de los trece primeros capítulos en 48 ó 49 secciones, que se corresponden posiblemente con otros tantos domingos. El relato de la Pasión (Mc 14-16) está dividido en 13 ó 14 perícopas, que pueden co-

responder especialmente a las celebraciones pascuales, cuya amplitud hemos visto. A pesar de todo, es preciso recordar que esta división no es de Marcos, sino de los copistas ulteriores. ¿Se apoyaron estos, para hacerlo, en una práctica litúrgica ya usual en sus Iglesias, o incluso en una tradición que pudiera remontar hasta el siglo I? No es nada imposible. En este caso, deberíamos leer el segundo evangelio como un libro destinado a la celebración litúrgica de las fiestas cristianas y de los cincuenta y dos domingos del año.

Por su parte, el evangelio de Juan perseguiría un objetivo análogo, pero, a pesar de todo, diferente. Su preocupación sería asimismo litúrgica, pero no afectaría más que a las grandes fiestas judías cristianizadas: Año nuevo, Pentecostés, Expiación, Tiendas y Dedicación, así como a diferentes ejemplos de *haggadá* para la Pascua.

Si Marcos es un leccionario para el año litúrgico y Juan un leccionario para las fiestas, ¿podemos decir algo semejante a propósito de Lucas? El interés del tercer evangelista por la liturgia es real y aparece asimismo en los Hechos. Por otra parte, la dependencia de Lucas respecto a Marcos, tanto como el parentesco entre Lucas y Juan, abogan en favor de un destino litúrgico también para el tercer evangelio. Este es, sin embargo, menos claro, en virtud de la distribución de la vida pública de Jesús a lo largo de dieciocho meses, un lapso de tiempo que no corresponde a un ciclo litúrgico preciso.

2. La vida de Jesús frente a la historia

La segunda impresión que se desprende es la asombrosa libertad que se tomaron los evangelistas en relación con la historia de Jesús. Los acontecimientos que la jalonan son referidos, no en el lugar de su vida en que tuvieron lugar, sino en función del incremento de significación que puede darles el marco de una u otra fiesta litúrgica; así ocurre, por ejemplo, con la expulsión de los vendedores del Templo o con la Transfiguración. Viceversa: la liturgia ha sugerido de modo espontáneo la creación de episodios ilustrativos de su nueva significación, tales como la conversación con la Samaritana, el envío de los setenta en misión o la efusión pentecostal del Espíritu. Tales episodios escapan, con toda probabilidad, a la investigación histórica. Hasta la misma muerte de Jesús, y esto es algo inconcebible para nosotros, esta fechada de manera inconciliable por los evangelios sinópticos, de una parte, y por Juan, de otra, y ello en razón de opciones litúrgicas. En estas condiciones, ¿es posible aún hacernos cualquier idea de la cronología de la vida de Jesús?

A través de la vaguedad de los datos, podemos retener que el nacimiento de Jesús es anterior a la muerte de Herodes el Grande, sobrevenida

poco antes de la Pascua del año 4 antes de nuestra era. Su ministerio propiamente dicho fue corto, duró entre uno y dos años. La presencia de alusiones bautismales, con ocasión del otoño, en las diferentes tradiciones evangélicas, nos inclinaría a situarlo al comienzo del mes de Tisri, es decir, dieciocho meses antes de la Pasión. Parece seguro que el ministerio galileo fue sensiblemente más largo que la actividad de Jerusalén. Jesús podría haber decidido llevarla a cabo durante la fiesta de las Tiendas (Transfiguración de Mc-Mt), más o menos en el aniversario del bautismo en el Jordán. El viaje hacia la capital pudo tomar su tiempo, sin estirarlo tanto como lo hace Lucas por razones de tipo literario. En cuanto a los acontecimientos de la Pasión, en todas partes se los pone en estrecha referencia con la Pascua judía del 15 de Nisán, que, ese año, caía en viernes, según los sinópticos, y en sábado, según el cuarto evangelio. Las posibilidades se reducen, pues, a los cómputos siguientes: el 15 de Nisán caía efectivamente en sábado los años 17, 30 y 33; caía en viernes los años 29, 31 y 34, únicos años que pueden corresponder al gobierno de Poncio Pilato, que va del 26 al 36. Como es muy poco probable que los romanos hubieran procedido a ejecuciones capitales en uno de los días más santos de Israel, en un día capaz de conocer la mayor efervescencia en Jerusalén, nos vemos llevados a optar por el año 30 (muerte de Jesús el 14 de Nisán, o sea, el 6 de abril, al final de un ministerio inaugurado el otoño del año 28. Parece extremadamente difícil precisar más.

3. Jesús y las fiestas de su pueblo

Tal como acabamos de decir, el empleo de los cuatro evangelios, para afirmar o negar cualquier punto concreto de la vida de Jesús, es decepcionante por su inestabilidad. ¿Es posible, por ejemplo, hacernos una idea de las posiciones que hubiera podido adoptar Jesús, durante su vida, en relación con la liturgia de Israel? ¿Qué corresponde a la construcción de los evangelistas y qué remonta a Jesús mismo?

La actitud de Jesús parece haber sido contradictoria. Por una parte, entiende pertenecer claramente a su Iglesia, y, por otra, se levanta contra ella y contra un buen número de sus usos. Si bien no deja de ser razonable pensar que Jesús efectuó, sin duda, en varias ocasiones, durante sus treinta y tantos años de vida, la peregrinación a Jerusalén, debemos tener en cuenta también la voluntad deliberada de los evangelistas de no hacerle subir a esta ciudad en ciertas fiestas obligatorias, que Jesús solemniza, a su manera, en Galilea o en otra parte.

Frente al Templo —y, por tanto, en una amplia medida, frente a la fiesta de las Tiendas—, Jesús da pruebas de la misma ambigüedad. Ha pasado seguramente numerosas jornadas participando en la liturgia y en-

señando en sus atrios; se ha levantado en su defensa contra el comercio que se ejercía en él, en detrimento de la oración y de la interioridad de la fe. No en menor medida anunció su ruina, arrastrando con ella el final de la fiesta de las Tiendas. ¿Fue, no obstante, la predicación de Jesús y sus repercusiones sobre la fiesta de otoño las que dictaron la supresión de esta? Es muy poco probable, porque, al contrario, resultaba cómodo para la Iglesia «cristificarla» y convertirla en la fiesta de Cristo, Templo pleno donde reside la gloria de Dios, y celebración también de nuestro caminar nómada hacia la Tienda nueva y celeste. En esta misma línea debían inscribirse incluso la esperanza y la predicación de Jesús. Volveremos, en el párrafo siguiente, sobre las causas de la desaparición de esta hermosa fiesta en la liturgia cristiana.

Es imposible que la Pascua no haya sido objeto de comentarios por parte de Jesús. La necesaria *haggadá* pascual —una especie de homilía que acompaña la cena que precede a la Pascua— habría brindado por sí sola una inevitable ocasión. Del mismo modo que Israel había pensado su exilio de Babilonia en los términos de su éxodo para salir de Egipto, también Jesús debió referirse a su muerte como una liberación que tenía como fin su entrada en el Reino, nueva Tierra prometida, espiritualizada por fin. Está fuera de duda que su doctrina sobre su propia Pascua fue uno de los puntos álgidos de su radicalismo: no hay más esclavitud que la del pecado y la muerte, no hay otro éxodo que el que libera de ellos, no hay más Pascua que la suya. Eso no lo comprendieron los discípulos sino después; pero podemos considerar que fue el mismo Jesús quien confirió a esta fiesta de primavera un carácter resueltamente nuevo, hasta el punto de reducir, al menos de manera implícita, los otros momentos del calendario a funciones puramente ilustrativas de esta aserción y de esta fe fundamentales.

Carecemos de datos para entrever cuál fue verdaderamente la actitud de Jesús durante la fiesta de Pentecostés: varían demasiado de un evangelista a otro. ¿Constituyó para él una base de reflexión sobre el universalismo de su misión? Es más bien dudoso. La «catolicidad» de la obra apostólica parece ser un descubrimiento postpascual. Desde esta perspectiva, Pentecostés es una especie de explosión cristiana de la Pascua. Jesús, es cierto, apuntaba a la salvación de todos los pecadores, pero, no obstante, parece haberse mostrado reticente a la predicación fuera de sus fronteras (a pesar de la construcción de Mc 7, 31=Mt 15, 21; comp. Mc 7, 27 y Mt 15, 26). La distancia que separa, casi en todo, a Jesús del judaísmo oficial da a pensar que su actitud espiritual frente a la fiesta de Pentecostés debió ser próxima a la de algunas sectas un tanto marginales, que la convertían más en la fiesta de la Alianza que en la del final de la cosecha. Ahora bien, Jesús tuvo conciencia de operar, mediante su muerte, la renovación de la alianza con su Padre y de dar nacimiento a un pueblo

nuevo. Mas el paso de estos temas a la liturgia, unidos al de la cosechamisión, parece haberse debido más a ciertos evangelistas que a Jesús.

En cuanto a la fiesta de la *Expiación*, Jesús, tan preocupado por los pecadores y por la remisión de los pecados, no pudo ignorar su importancia. Si esta solemnidad le motivó hasta el punto de conducirlo a orillas del Jordán, para pedir humildemente el bautismo de Juan, es que tuvo que jugar en su vida el papel capital que atestiguan las numerosas alusiones evangélicas. Jesús se pretendió el profeta de un *Kippur* altamente espiritualizado, alejado de un ritual obsoleto, y próximo, por contra, al Dios de la misericordia instantánea. Junto a la Pascua, podríamos considerar la Expiación como el segundo polo capital de la vida litúrgica e interior de Jesús de Nazaret.

Pero, una vez más, nos encontramos con la misma dificultad: ¿cómo explicar la desaparición de esta fiesta, excluida del calendario cristiano? ¿No hubiera sido más normal, por el contrario, exaltar este momento del año y convertirlo en la estación privilegiada de la administración del bautismo? Estas cuestiones preparan ya la última etapa de estas reflexiones finales.

4. El pueblo de los bautizados en fiesta con Jesús

En realidad, como resultado de diferentes impulsos, se llevó a cabo una fusión progresiva de todas las fiestas judías, gravadas con la espiritualidad cristiana, en la fiesta de la Pascua. Sin duda debemos únicamente al genio espiritual de Lucas, a su relato de Hch 2, 1-13, el haber salvaguardado también la de Pentecostés como fiesta del envío en misión por el Espíritu Santo.

Una de las fuerzas que condujo a esta fusión fue la teología. Esta, a la larga, se dio clara cuenta de que todos los valores contenidos o esparcidos en el ritual festivo judío no habían sido adquiridos más que en y por la muerte-resurrección de Jesucristo. El misterio pascual, desarrollado por la cristología, obró a partir de aquí como un imán, satelizando en torno a sí la Expiación culminada, la Tienda nueva y el «Año nuevo» de una era nueva: la Pascua fue enriquecida así con una función totalizadora. Este fenómeno procedía de una interpretación muy rica de la Pascua de Jesús, pero constituía, sin embargo, un empobrecimiento de la vida litúrgica, demasiado sobrecargada en un solo punto del año.

La teología no es, con todo, la única responsable de esta reducción, que no es ni primitiva, ni espontánea, tal como lo atestiguan los evangelios. El establecimiento de comunidades cristianas fuera de las fronteras de Israel, hasta en el corazón del Imperio romano, iba a entrañar para estas comunidades la adopción de nuevas costumbres y, especialmente, la adop-

ción de un nuevo calendario. Según el que estaba vigente en Roma, el año no comienza ni en la primavera, ni en el otoño, sino el 1 de enero. Esto mismo indicaba la conveniencia de trasladar a poco después de esta fecha la conmemoración del bautismo de Jesús, que iba unida, en los medios judeocristianos, al comienzo del año otoñal: así se respetaba la indicación evangélica, que convierte la aparición de Jesús en la escena pública de Israel en la inauguración de un nuevo año. Pero al posponer este aniversario cerca de cuatro meses, toda referencia a las fiestas de la Expiación y de las Tiendas desaparecía automáticamente, trayendo consigo el naufragio definitivo de estas celebraciones.

En lo sucesivo, estas fiestas no tendrán ya sino un carácter de nostalgia escatológica. La Jerusalén celestial será el lugar final donde la Tienda de Dios se despliegue sobre los elegidos (Ap 7, 15), que cantarán, con el *lulab* en la mano (7, 9), antes de ser conducidos por el Cordero hacia las fuentes de aguas vivas (7, 17). Como *Kippur* del perdón y fiesta de la luz estarán allí eternamente presentes: «La ciudad no necesita ni de sol ni de luna que la alumbren, porque la ilumina la gloria de Dios, y su lámpara es el Cordero. Las naciones caminarán a su luz, y los reyes de la tierra irán a llevarle su esplendor. Sus puertas no se cerrarán con el día —porque allí no habrá noche— y traerán a ella el esplendor y los tesoros de las naciones. Nada profano entrará en ella, ni los que cometen abominación y mentira, sino solamente los inscritos en el libro de la vida del Cordero» (21, 23-27).

Mas es preciso que el cristiano supere, primero, su Pascua, para poder celebrar, a continuación, su entrada bajo la Tienda de Dios.

Capítulo VII
JESÚS Y SUS DISCÍPULOS
ANTE LOS TRIBUNALES

A. VISIÓN DE CONJUNTO

Una mente no preparada que tomara contacto ingenuamente con la Ley de Moisés la encontraría, sin duda, dura y sanguinaria: se lapida, diría, obligatoriamente, pues no menos de dieciocho delitos o crímenes reciben este castigo; un hombre que se casa al mismo tiempo con una mujer y con la hija de esta, debe ser quemado con sus dos falsas esposas; la misma condenación merece también la hija de un sacerdote que se haya entregado a la prostitución. La ley del talión lleva consigo penas de mutilaciones diversas; desde el punto de vista religioso, llueven las excomuniones, así como las palizas. Finalmente, en caso de guerra santa, poblaciones enteras son entregadas al filo de la espada. Resumiendo: la impresión de conjunto recibida es la de una salvajada bastante bárbara. ¿Quería, pues, el Dios de Moisés y de Jesús comportarse como un aya-toláh?

Este tipo de lectura es demasiado rigorista. Ciertamente hay textos legislativos, pero tienen también su interpretación concreta: todo el mundo sabe que el mayor beneficio que se puede obtener del estudio de las leyes es aprender el modo de eludirlas. Así pues, si existe un derecho en Israel, también hizo falta una jurisprudencia que lo aplicara. Ahora bien, esta es flexible y variada.

Los cuatro últimos libros del Pentateuco nos ofrecen una mezcla de relatos épicos y de numerosas prescripciones legales. Es lícito extrañarse, pero también es posible, qué duda cabe, explicarlo. Cuando las doce tribus de Jacob su hubieron instalado por fin en sus territorios, el santuario tribal se erigió en el punto de anclaje y de unión de la población. En este santuario se cantaba el memorial de la gran aventura del Sinaí y esta celebración debió proporcionar más de una página a esta epopeya. Pero, al mismo tiempo, se planteaban cuestiones relativas a problemas jurídicos espinosos, sobre los que la Ley permanecía muda o imprecisa. El santuario se convirtió entonces en un centro de consultas jurídicas, donde los más doctos

establecían una jurisprudencia adaptada a las necesidades de las causas sometidas. Pero es evidente que las opiniones podían variar de un santuario a otro: no se juzgaba necesariamente del mismo modo en Dan, en Betel o en Bersabé. Más aún, no parece que los ancianos que administraban el servicio de la justicia hayan constituido una verdadera institución. Sus competencias no tenían un carácter verdaderamente oficial y sus disposiciones no afectaban más que a los clanes de la tribu. De aquí surgieron codificaciones dispares, a veces contradictorias entre sí, pero que, según podemos estimar, iban, frecuentemente, más en un sentido de misericordia y de clemencia que de un rigor ciego y estricto. A propósito de David, 2 S 8, 15 dice que «administraba justicia y caridad». En un comentario tardío (¿siglo II de nuestra era?) nos brinda la Mishná un ejemplo del modo de aliar estas dos virtudes en un juicio:

Un juez ha pronunciado su juicio. Ha absuelto correctamente al inocente y condenado a pagar al culpable. Ahora bien, se ha dado cuenta de que es un pobre el que tiene que pagar. Entonces, le da a este último su propio dinero para que pague. Esto es lo que llama la Escritura «justicia y caridad». Justicia para uno y caridad para el otro. Justicia para uno, porque se le restituye el dinero que se le debe, caridad para el otro, que devuelve con el dinero personal del juez.

(*Sanh.* I, 6b)

¡Es difícil ser más humano!

Estamos mal informados sobre el modo en que se administraba la justicia. Debía ser una tarea difícil, que iba complicándose a medida que se amontonaba la jurisprudencia: la Ley se convertía en una espesa selva en la que el alma judía, voluntariamente detallista, se perdería pronto. Algunas tradiciones tardías, que no tienen ninguna relación con la verdad histórica, hacen remontar una verdadera organización judicial a la persona y al tiempo de Moisés. Estamos mejor informados sobre el período que siguió al exilio —especialmente sobre el final de éste—, pero ¿qué tribunales había antes? La cuestión tiene poca importancia, pues el objeto propio de este libro es lo que sucedía en tiempos de Jesús. Sin embargo, no estará de más decir algunas palabras al respecto.

Parece ser que los procesos fueron tratados progresivamente de manera colegial. En los pueblos pequeños se reunían algunos ancianos y hombres sabios y prudentes para deliberar sobre los casos presentados. El Talmud de Babilonia (que posiblemente en este punto es testigo de una antigua herencia) precisa que hace falta un número

impar de jueces, a fin de evitar un empate de votos: se habla de tres, de siete o de veintitrés miembros, según la importancia del pueblo o de la ciudad, aunque estas disposiciones corresponden a una época tardía, que pudo ser la que Jesús conoció. Sea como fuere, es verdad que hubo pequeños tribunales locales mucho antes del exilio y que se mantuvieron más allá de la catástrofe del año 70. De otro modo sería difícil comprender la advertencia de Mateo a sus destinatarios: «os entregarán a los sanedrines» (10, 17 = Mc 13, 9), o la mención de los Ancianos de Cafarnaúm por Lc 7, 13, o también la evocación de un decreto de excomunión: «Si alguien reconoce a Jesús como Cristo, será excluido de la sinagoga» (Jn 9, 22).

Tras la vuelta del exilio, estas cortes de justicia fueron tomando progresivamente amplitud y adoptaron el nombre de sanedrines. Estos constituyen más propiamente el objeto de nuestra preocupación.

B. EL SANEDRÍN DE JERUSALÉN: NOMBRE Y ORIGEN

Sanedrín es el calco, hebreo y castellano, del término griego *synédrión*, que significa asamblea, reunión, con un matiz que sugiere una posición sentada. Como tal, el término se lee 22 veces en el Nuevo Testamento: 3 veces referido a los sanedrines locales (pequeños sanedrines), y todos los restantes empleos se refieren al Gran sanedrín de Jerusalén. Pero debemos tener también en cuenta otros términos griegos, como *boulé* (consejo) y sus derivados: *bouletés* (consejero) y *boulema* (sentencia judicial, designio). Del mismo modo se hablará de un *presbytérion*, en el que cada miembro es un *archôn*, es decir, una asamblea de ancianos llamados *arcontes* (cf. Lc 22, 66; Hch 22, 5). En este mismo sentido, se hablará de *gerousia*, con la significación de Senado (Hch 5, 21), término que indica ya que la competencia de esta asamblea es ampliamente extrajudicial: se trata de un verdadero gobierno. Por último, está claro que la antigua y tradicional apelación de *presbyteroi*, ancianos, sigue en vigor (cf. Lc 7, 3).

El exilio de Babilonia vio el hundimiento de la dinastía davídica, que garantizaba la unidad y la cohesión del pueblo; cuando era necesario, el rey intervenía en la vigilancia de la justicia. Al regreso, se tienen que organizar de otro modo y paliar la ausencia del monarca. Se designa a doce hombres, los doce jefes de las tribus sin duda, para garantizar el buen orden y la cohesión de los repatriados (Esd 2,

2 = Ne 7, 7). Llevan, en arameo, el título de *segán*, que significa noble, gobernador, pachá. Esto expresa suficientemente el carácter elitista de la asamblea compuesta por estos personajes. A diferencia de lo que pasaba en el exilio, ahora las tribus conocen un gobierno centralizado y colegial, netamente aristocrático. La evolución hizo que este embrión del Gran sanedrín tuviera que ocuparse no sólo de las funciones judiciales, sino también de las políticas y administrativas.

El período persa concluye con la conquista de todo el Oriente por Alejandro el Magno (333 antes de Cristo). En lo sucesivo ya no se nombra gobernador para la V satrapía de la Transeufratena y, por el mismo efecto, se incrementan las funciones y responsabilidades del Gran sanedrín. Posee la casi totalidad del poder, aunque este no se ejerza apenas más que sobre la Judea: las grandes ciudades gozan, efectivamente, al modo griego, de una amplia autonomía local. Lo que le importa a la administración griega es que se paguen los impuestos y, de modo accesorio, que el gobierno sea, al menos formalmente, democrático. No obstante, tras la conquista, tendremos que esperar todavía un siglo (hacia el año 223 antes de Cristo) para que aparezca, por primera vez, el título de Senado (*gerousia*), según la *Historia judía* de Flavio Josefo.

Sería largo y molesto mostrar el itinerario de la evolución del sanedrín. Nos basta con retener que, primitivamente y durante mucho tiempo, fue una asamblea de notables bajo la presidencia de un sumo sacerdote hereditario. Estaba constituido por el alto clero y por la nobleza laica. La epopeya macabea iba a producir una primera conmoción en estos datos. En primer lugar, la dinastía pontificia se vio colocada en una mala situación, y se encontró despojada tras la victoria de los que se habían echado al monte. En segundo lugar, se impuso otra dinastía en Jerusalén, al tiempo que los descendientes de los rebeldes pretendían hacer oír su voz en un Senado renovado. En consecuencia, este se democratizó un tanto, lo que no dejó de molestar a la nobleza, que vio diluirse uno de sus mayores privilegios. Por último, cuando la espiritualidad farisea se volvió preponderante, se unió al coro de los dirigentes, aportándole su competencia. Como especialistas en las Escrituras y, por tanto, en la Ley y en el derecho, los fariseos pretenden ocupar un sitio junto a otros miembros del sanedrín menos eruditos. El Sanedrín se amplía de nuevo, a costa de un progreso en el proceso de democratización ya iniciado.

Jesús, por su parte, parece que sólo tuvo que hacer frente al Gran sanedrín de Jerusalén. Por consiguiente, parece oportuno saber cómo estaba compuesto y qué rasgos de esta composición podemos encontrar, esparcidos, en los evangelios.

C. COMPOSICIÓN DEL GRAN SANEDRÍN

Sabemos por Flavio Josefo que una de las primeras acciones de Herodes el Grande, tras haber tomado Jerusalén, fue condenar a muerte a todos los miembros del Sanedrín (*Ant.* XIV, 9); más adelante, precisa el historiador judío que el número de víctimas fue 45 (*Ant.* XV, 1). Esta nobleza había sido favorable, efectivamente, al sumo sacerdote Antígono y era preciso eliminarla. A partir de los dos textos citados, algunos han creído poder concluir que el Gran sanedrín, al comienzo del reinado de Herodes, estaba compuesto por 45 miembros solamente. Esto supone olvidar la hipérbole oriental, que no está ausente de la obra de Josefo. En realidad, todas las fuentes coinciden en dar testimonio de una asamblea de 71 miembros, incluido el presidente. La cifra se ha definido, evidentemente, a partir del modelo de Moisés, que se procuró la ayuda de 70 ancianos para que le ayudaran en el ejercicio de su función judicial. Tomando este episodio por modelo, el sumo sacerdote se convirtió en una especie de nuevo Moisés y los 70 miembros del sanedrín ejercieron el papel de los ancianos (cf. Nm 11, 16).

Así pues, el pontífice supremo de este Senado es su presidente, de hecho y de derecho, y lo es de modo vitalicio. Las cosas no fueron modificadas hasta la época romana, cuando la autoridad civil se arrogó el poder de destituir y de imponer al sumo sacerdote. El presidente del sanedrín es el verdadero jefe de la nación. Es responsable, colegialmente sin duda, pero con una autoridad completamente personal, de todo lo que concierne al pueblo, tanto en el plano civil como en el religioso; se ocupa de las relaciones diplomáticas y regula la fiscalidad. Cuando alguno de los tribunales de provincias no logra juzgar un caso que le haya sido sometido, debe deferir la causa al sumo sacerdote, que dirime con la asamblea del sanedrín.

¿Cómo se llega a miembro del sanedrín? A esta cuestión no podemos responder sino a través de conjeturas, dada la enorme cantidad de lagunas existente en la documentación que poseemos. Es preciso

apartar toda idea de elección democrática. El alto clero es miembro de derecho, lo mismo, sin duda, que algunas familias aristocráticas por vía hereditaria. En lo que se refiere a los miembros fariseos, las suposiciones son aún menos firmes. Lo más probable, sin duda, sea el proceso de cooptación. En cuanto a la duración del cargo, nos es completamente desconocida, aunque no podemos descartar que fuera vitalicio.

Imposible es asimismo pronunciarnos sobre la proporción de los saduceos aristócratas y de los fariseos plebeyos. Es legítimo tener como un dato adquirido que el Gran sanedrín no era una academia de eruditos, sino un senado con vocación político-jurídica. Todo lleva, pues, a creer que los saduceos debían ser bastante ampliamente mayoritarios. Es también probable que estos nobles, conservadores, no acogieran de buen grado a estos especialistas en la Ley, abiertos, por lo general, a ideas teológicas nuevas. Pero tuvieron que hacer buena cara al mal tiempo: el pueblo no hubiera comprendido que no se reservara ningún escaño a los representantes de una tendencia que él admiraba de modo bastante amplio. En último extremo, rehusándoles este derecho, los saduceos se hubieran mostrado más desconsiderados aún a los ojos de los fieles del pueblo. Por tanto, no podemos dar ninguna estimación sobre el número respectivo de escaños: no lo conocemos. Sería una hipótesis gratuita e inverificable, interpretar los textos de Flavio Josefo como si hubieran 45 saduceos y 26 fariseos.

La existencia de pequeños sanedrines está atestiguada en los evangelios, que, sin embargo, no los mencionan más que en dos ocasiones. El que haya tratado a un hombre de «Raqa» (cabeza hueca) será reo del sanedrín, afirma Jesús en Mt 5, 22. Los tribunales locales eran competentes, efectivamente, en materia de injurias graves; en la Ley nueva, una simple palabra de burla será sancionable, pues aparecen unas nuevas relaciones —relaciones de alianza. Más tarde, Jesús previene a sus discípulos, anunciándoles los peligros de su futura misión: «Os entregarán a los sanedrines» (Mt 10, 17 - Mc 13, 9). El uso del plural manifiesta claramente la existencia de numerosos tribunales locales y que el riesgo no se limita a Jerusalén.

En todos los demás casos, especialmente en el proceso de Jesús (Mc 14, 43.55; Mt 26, 59; Lc 22, 66; Jn 11, 47 y Cf. 18, 31), cuya exégesis no corresponde a este lugar, se trata del Gran sanedrín de Jerusalén. Jesús no es el único en comparecer ante el Alto Tribunal de justicia. Pronto le tocará el turno a Pedro y a Juan (Hch 4, 15),

después, en grupo, comparecen Pedro y los apóstoles (5, 17.21.27.34.41) y, finalmente, Esteban (6, 12.15). Estos textos ilustran bien el poder predominante de los saduceos, que, sin embargo, no pueden refutar el razonamiento del fariseo Gamaliel, uno de los suyos (5, 34-39). Más tarde, Pablo conocerá un interrogatorio en esta misma arena (22, 30-23, 30, evocado también en 24, 20). La conversión de Pablo y su predicación ponen tanto más nervioso al sanedrín, por el hecho de que él mismo le había confiado la misión de perseguir a los cristianos, encadenarlos y meterlos en la cárcel, como afirma el mismo Pablo a los judíos de Jerusalén (22, 4-5). Precisa incluso que debía conducir a Jerusalén a aquellos que seguían esta «Vía», para que fueran castigados allí. Eso nos permite calibrar la amplitud de los poderes civiles y religiosos de este Senado; pero también el miedo que pudo hacer nacer en estos ricos la brusca proliferación de los que se adherían al mensaje de pobreza de un Crucificado resucitado y vivo.

En la vida de Jesús se cruzaron también algunos miembros del sanedrín. Si bien para Marcos (5, 22) y Lucas (8, 41) Jairo es un jefe de sinagoga, para Mt 9, 18 el padre de la niña es sencillamente un arconte que, en el sentido técnico de este término, sería un miembro del sanedrín. Si este es el caso, no puede menos que conmovernos pensar en el drama que debió producirse en el corazón de este hombre durante el proceso del Jueves santo por la noche.

Se habla con frecuencia del encuentro de Jesús con «el joven rico». En realidad, no se trata de un «joven» más que en Mt 19, 16. En Marcos aparece un anonimato completo: «alguien» (Mc 10, 17). Lucas, por su parte, hace de él un arconte, un miembro del sanedrín. Su encuentro (18, 18-23) es el de dos exégetas que discuten sobre la Ley. Jesús se alegra de la buena respuesta de su interlocutor, hasta el punto de que le invita a seguirle. La discusión escriturística da a pensar que se trata de un fariseo acomodado. Por desgracia, sus riquezas son ahora para él causa de tristeza.

Nicodemo, que fue al encuentro de Jesús, de noche, para oír una catequesis sobre el bautismo, era miembro también del Gran sanedrín (Jn 3, 1). Este hombre también dispone de fortuna, puesto que aporta cien libras de mirra y áloe (19, 39) para el entierro de Jesús.

D. COMPETENCIA DEL GRAN SANEDRÍN

A lo largo de todo el período helenístico, parece ser que la autoridad del sanedrín no se limitaba solamente a Jerusalén y a su distrito, sino también a todas las provincias e incluso a la Diáspora. Como ya hemos

dicho, esta institución no se ocupaba solamente de asuntos religiosos, jurídicos o culturales, sino que actuaba como un verdadero Senado, que administra todos los asuntos del país. La conquista romana modificó este estado de cosas. El sanedrín fue ciertamente mantenido con todas sus antiguas prerrogativas, con la excepción, no obstante, de aquellos puntos que el gobernador quería dirigir, pero la zona de influencia jurídica de las decisiones del sanedrín fue limitada a la Judea, bajo la atenta vigilancia del procurador. Es cierto que el prestigio de esta asamblea era grande; tenía influencia sobre todas las tribus, aunque no tenía poder jurídico sobre ellas: por tanto, cada una era libre, frente a las decisiones y decretos, de asumirlos o dejarlos. Políticamente, cada uno era señor de su casa y el Senado de Jerusalén no podía usurpar el terreno de los responsables encargados de los destinos de otras provincias.

Por eso, mientras que Jesús permanecía en Galilea, era un ciudadano de Herodes Antipas y, en los asuntos religiosos menores, dependía eventualmente de los pequeños sanedrines locales. Ninguna condenación de derecho podía alcanzarle desde Jerusalén. No obstante, podía enterarse de lo que se decía allí de él entre los dirigentes judíos: en todo caso, cuando vaya a la capital, no pasará por un desconocido. En cuanto Jesús franqueaba la frontera de la Judea, la situación se volvía de inmediato contra él. Jesús debía saber el riesgo que corría y el proceso en cuyas redes caería infaliblemente. En este sentido, sus repetidos anuncios de los sufrimientos que le esperaban en Jerusalén pueden tener un fundamento histórico.

La extensión territorial del poder ha sido, pues, extremadamente reducida. ¿Qué ha sido de las materias de las que aún podía tratar? En verdad, las fuentes fiables sobre este punto faltan de nuevo. Se cree saber que era bastante independiente en materia religiosa, que podía proceder en el terreno civil y hasta instruir, bajo el amparo de la autoridad romana, causas criminales. Mas no hay que perder de vista que el presidente de este Alto Tribunal, el sumo sacerdote, es nombrado por Roma y pagado por ella: la independencia del tribunal no está, pues, garantizada. Los diferentes juicios del Nuevo Testamento, mencionados más arriba, pueden ilustrar lo que decimos y, en especial, las sendas condenaciones de Jesús y de Esteban.

¿Eran ejecutadas y ejecutables las sentencias pronunciadas? Nadie ha podido responder con certeza, hasta ahora, a esta cuestión. Los textos de que disponemos, especialmente los de Flavio Josefo

y la Mishná, refieren disposiciones muy anteriores a los tiempos de Jesús. En particular, la cuestión de la ejecución de una pena capital está esperando todavía una solución final. Por supuesto, en el caso de Jesús, la sentencia fue pronunciada por Pilato a requerimiento del sanedrín, que, por su parte, se contenta con decir: «Merece la muerte.» En cierto modo, no se plantea la cuestión. Pero es importante caer en la cuenta de que una frase como «Nosotros no podemos matar a nadie» (Jn 18, 31) tiene un alcance mucho más teológico que histórico: para este último punto de vista, esa frase no constituye un argumento indiscutible.

Sobre el problema de la lapidación (la de Esteban y la que se abatía sobre la mujer adúltera), véase especialmente el pequeño excursus con que concluye este capítulo.

E. FECHAS Y LUGARES DE LAS REUNIONES

Los pequeños tribunales de provincias se reunían, si era necesario, los lunes y los jueves de cada semana. Trataban únicamente asuntos menores que no reclamaran una segunda audiencia: actuaban como tribunales de simple policía. Desconocemos el lugar en que se celebraban las sesiones, pero es muy probable que les estuviera destinada una sala contigua a la sinagoga.

Como ya hemos señalado en múltiples ocasiones a lo largo de este capítulo, la documentación de que disponemos es muy imperfecta. Lo que acabamos de decir de los tribunales de justicia de los pueblos (hace falta, por lo menos, una población de 120 personas para disponer de sanedrín) no vale, sin duda, para el Gran sanedrín de Jerusalén. Parece ser que hizo falta el permiso de la autoridad romana para que pudiera reunirse. Por otro lado, este Alto tribunal estaba destinado a conocer delitos, de derecho común o religioso, que exigían dos sesiones consecutivas, separadas por una noche. Estas sesiones dobles afectaban principalmente a las reuniones que pudieran desembocar en una pena capital. Ahora bien, esta segunda reunión no podía celebrarse en ningún caso ni en día de sabbat, ni en día de peregrinación, ni antes del *Kippur*.

La idea misma de que el sanedrín de Jerusalén hubiera podido instruir la causa de Jesús una víspera del sabbat pascual, por la noche, y celebrar después una segunda sesión, el mismo día de la Pascua, parece absurda y contraria a lo que nos parece ser las reglas

fundamentales del ejercicio de la justicia en Israel. En consecuencia, si tuvieron lugar las reuniones, no pudieron concluir sino con la transferencia de los poderes a Pilato, que, en lo que a él concernía, no tenía en cuenta estas disposiciones de la Ley judía.

En cuanto al lugar de las reuniones, debía estar situado, en tiempos de Jesús, cerca de la plaza del Xysto, entre esta y el Templo. Se dice que esta sala recibía el nombre de Piedra tallada. Una expresión que nos resulta difícil interpretar correctamente. Todas las restantes indicaciones que nos han brindado los autores antiguos y las tradiciones rabínicas parecen desprovistas de todo fundamento histórico en lo que respecta a la época que nos ocupa. Por tanto, lo que acabamos de decir basta para nuestro propósito, a menos que queramos introducir en este capítulo una serie de discusiones arqueológicas complejas que no interesan sino a los arqueólogos y a los muy especialistas.

EXCURSUS

Dos ejemplos de procedimiento

A. EL PROCEDIMIENTO PARA INSTRUIR UN CASO DE ADULTERIO

Este ejemplo será breve. Como el siguiente, también pretende dar testimonio de la humanidad de las leyes de Israel y confirmar lo que decíamos al comienzo de este capítulo.

La jurisprudencia exige obrar con prudencia: una mujer que ha tenidos relaciones sexuales con un hombre que no es su marido, ¿es presentada automáticamente como adúltera? Aun sorprendida en flagrante delito y, *a fortiori*, si no hay más que denuncia, ¿no se trataría de un caso de violación? Se trata de obrar con circunspección para no condenar de modo equivocado. Se distingue el caso de una mujer de pueblo y el de una mujer de ciudad. En principio, como medida de protección, se presume la violación en el caso de la mujer de pueblo. Si, efectivamente, ha sido violada en el campo, ha podido gritar y no ser oída por nadie: no ha sido ayudada, socorrida, defendida. Se retiene la presunción de violación. Si el asunto ha tenido lugar en la ciudad, en el caso de que la mujer hubiera gritado, alguien la hubiera oído.

Como nadie ha acudido en su ayuda, es preciso suponer que no ha gritado y, por tanto, consentía: se retiene la presunción de adulterio, salvo que la mujer pruebe que las circunstancias eran tales que los vecinos no han podido hacer nada para ayudarla.

¿Argucias del derecho? No son las únicas. Estas al menos, bien delimitadas por el uso de los tribunales, son favorables en muchos casos a la mujer.

Si, a pesar de todo, esta es reconocida culpable, por lo general se la condena a la lapidación junto con su amante. En este caso, ¿cómo se ejecuta la sanción? Corren tantas ideas por las imaginaciones que nos ha parecido útil brindar algunas precisiones sobre la ejecución de estas sentencias judiciales.

B. LA EJECUCIÓN DE UNA SENTENCIA DE LAPIDACIÓN

No se puede hacer nada mejor que presentar pura y simplemente el texto del Talmud de Jerusalén (tratado del Sanedrín, VI, 1 s.), un poco aligerado en algún que otro punto. Helo aquí:

Cuando el acusado es condenado a la lapidación, se le conduce al lugar designado a tal efecto, lejos del tribunal. Se coloca un hombre en la puerta del tribunal, con una bandera en la mano; a una distancia tal que pueda ver la bandera al ser agitada, se coloca un hombre montado a caballo. Si alguien del tribunal dice haber encontrado un argumento favorable al acusado, el que se encuentra en la puerta agita su bandera y el hombre montado a caballo corre a detener la ejecución. Si el mismo acusado dijera haber encontrado un argumento en su favor, se le lleva de nuevo al tribunal para examinar ese argumento; se le conduce hasta cuatro o cinco veces, siempre que se trate de un argumento real.

Si tras haber sido llevado de nuevo ante el tribunal, se decide que debe ser absuelto, se le absuelve; de lo contrario, se le conduce de nuevo al suplicio. Alguien proclama delante de él: «Fulano, hijo de Zutano va al suplicio por tal o cual crimen. Si alguien conoce un argumento en favor del condenado, que venga a decirlo».

A una distancia de diez codos aproximadamente del lugar del suplicio, se le dice al condenado que se confiese; pues todos los condenados al suplicio se confiesan. El que se confiese tendrá su parte en el mundo futuro... Si no sabe confesarse, se le aconseja que diga: «Que mi muerte sea la expiación de todos mis pecados.» R. Judá dice: «Si el acusado está convencido de su inocencia, puede

decir: “Que mi muerte sea la expiación de todos mis pecados, excepto aquel por el que he sido condenado.”» Pero los demás doctores objetan a R. Judá que todos los condenados dirían lo mismo para disculparse y para acusar a los testigos y a los jueces.

Llegado a la distancia de cuatro codos del lugar del suplicio, se desnuda al condenado. Si es un hombre se le cubre por delante, si es una mujer se la cubre por delante y por detrás. Tal es la opinión de R. Judá; los demás doctores dicen que no se desnude a las mujeres condenadas.

El lugar de la lapidación tiene una altura doble a la estatura de un hombre. El primer testigo (de cargo) echa el condenado a tierra, de manera que caiga sobre la espalda, no sobre el vientre. Si muere por efecto de la caída, ya no se le hace nada más; si no, el otro testigo (de cargo) le lanza una piedra sobre el corazón; si no ha muerto aún, entonces todos los asistentes le rematan con piedras.

Todos los lapidados son colgados después de morir... Se cuelga a un hombre con la cara hacia la gente, la mujer colgada tiene la cara contra la horca. Hay que bajar al ajusticiado en cuanto llega la noche.

A través de esta reglamentación, se compromete fuertemente la responsabilidad de los testigos de cargo; esto permite comprender la importancia de las palabras de Jesús a propósito de la mujer adúltera: «Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra» (Jn 8, 7). Por otra parte, si hay que lanzar una piedra sobre el corazón del ajusticiado, no se trata de un pequeño guijarro, sino de la piedra más gruesa posible, para evitar al máximo los sufrimientos y una larga agonía. Sea cual fuere el rigor del suplicio, la clemencia no estaba totalmente ausente.

Capítulo VIII LA LENGUA

A. LA LENGUA DE LOS PADRES

Lo que, en el mundo bíblico, recibe el nombre de «lengua de los Padres» es el hebreo, que fue, en los orígenes, la lengua de Israel. Se trata de una lengua semítica sencilla y fácil. Su aprendizaje, como el de todas las lenguas del mundo, exige, en primer lugar, esfuerzo y, a continuación, una cierta aplicación. Pero el hebreo no es áspero y con una buena quincena de horas de clase se puede adquirir toda la base.

El propósito que aquí nos mueve no es, evidentemente, brindar una gramática simplificada de la lengua de Israel. Más modestamente, lo único que pretendemos es hacer descubrir algunos aspectos de este lenguaje e ilustrar, con la ayuda de algún que otro ejemplo, su dimensión teológica.

La escritura se contenta con veintidós consonantes y, en principio, las vocales no están escritas. De nuestras lenguas indo-europeas se dice que están hechas a base de palabras (substantivos, verbos, adjetivos, etc.), al tiempo que de las distintas ramas semíticas se dice más bien que constan de «raíces» fundamentales, de donde derivan todas las expresiones del lenguaje. Lo más frecuente es que estas raíces sean muy concretas, suprimiendo con ello esa tentación tan occidental de componer teologías abstractas, de hacer de Dios una abstracción. Pongamos un ejemplo para aclarar esto un poco. La raíz nominal BRK significa generalmente «la rodilla»; esta puede ser comprendida como la articulación que constituye la juntura entre la pierna y el muslo (sentido normal), pero también, por eufemismo, puede designar el seno materno, el útero (poner una madre a su hijo sobre sus rodillas o cogerle en brazos, como se dice más bien en castellano, es estrecharlo contra su seno). A partir de ahí, el verbo derivado de esta raíz, que se traduce generalmente por «bendecir», se encuentra con dos tipos de significaciones muy concretas. De un lado, conservando el sentido propio original, «bendecir» es sinónimo de «arrodillarse» y, por tanto, adorar, prosternarse, etc. Aplicado al camello, este mismo verbo servirá para expresar que se le hace bajar doblando las rodillas

(esta acción se sigue diciendo hoy en árabe *barak*, donde aparece la misma etimología: véase las consonantes). Pero recordando el sentido eufemístico de útero, el verbo «bendecir» adoptará una coloración diferente y será comprendido en el sentido de «fecundar». Así, orar diciendo: «Bendito seas, Señor, Dios nuestro», supone confesar que el corazón del orante está dispuesto al arrodillamiento; decir por contra: «Dígnate bendecir, Señor, Dios nuestro, este alimento» (o cualquier otra realidad), supone pedir a Dios que haga fecundo en nosotros ese alimento o esa realidad. Estamos en un mundo teológico y litúrgico extremadamente concreto y significativo.

La conjugación de los verbos, tan temida por los principiantes, tiene su lógica, alejada de la nuestra sin duda, pero, a pesar de todo, muy firme. Se puede conjugar un verbo en su forma simple, activa o pasiva: yo amo, yo soy amado. También está permitido, sin tocar la raíz, pasar a un modo intensivo, bien sea en sentido activo (se podría traducir: yo amo tiernamente), bien en sentido pasivo (yo soy amado tiernamente), o bien incluso en sentido reflexivo (yo me amo tiernamente). Finalmente, como última posibilidad, permaneciendo siempre la raíz tal cual con sus tres consonantes de base, el verbo puede ser empleado en el modo causal, activo o pasivo, lo que daría, poco más o menos, estas traducciones: yo doy la orden de amar, yo recibo la orden de amar. Como se ve, la conjugación está llena de flexibilidad y de finura.

Ilustración teológica. En la traducción francesa del Padre nuestro, la última petición dice en sentido literal: «No nos hagas caer en la tentación», cosa bastante inverosímil: ¿como si Dios pudiera albergar semejante proyecto sobre nosotros! En realidad, el verbo «caer» se conjuga en la voz causal activa y, por tanto, con el sentido de «hacer caer»; la forma va precedida de una negación (no), que afecta a la raíz, no a la causalidad. Conviene, por consiguiente, traducir: «Haz que nosotros no caigamos en la tentación.» Con ello nos encontramos con Dios, con el Padre de Jesucristo y Padre nuestro, como con aquel que cuida de sus hijos y les evita lo peor.

El hebreo es una lengua rigurosa, matemática. Esta ligado a nueve reglas fundamentales: tres que afectan a las consonantes y seis que afectan a las vocales. Son raras las excepciones. Enunciar el juego de la morfología de este modo, resumir la gramática de la «lengua de los Padres» de una manera tan sencilla, no tiene, a pesar de todo, nada de simplismo. Pero ahí tenemos algo que puede poner de manifiesto el rigor de la revelación judeocristiana. Si bien no tiene nada de abstracto, está plena de precisión y hasta de meticulosidad. Con todo, podía desprenderse un defecto: el de la casuística.

¿Conocía Jesús la «lengua de los Padres», el hebreo de sus remotos antepasados? Podemos ponerlo en duda, porque esta lengua se había perdido en el mundo oriental faltando aún más de cinco siglos para llegar a nuestra era. El arameo suplantó la lengua de los profetas, que se convirtió, en el mejor de los casos, en una lengua reservada a los intelectuales: los creyentes de las zonas rurales e incluso muchos de los habitantes de la ciudad no la entendían, del mismo modo que los fieles de las asambleas cristianas no comprendían el latín, que, sin embargo, seguía empleándose en la liturgia. En el párrafo siguiente volveremos sobre esta cuestión.

De momento, sólo necesitamos recordar del hebreo que se había convertido en una lengua muerta y, por ello, estaba abocado a muchas falsificaciones. Puesto que no se escribían las vocales y estas dictan el cambio de sentido de las raíces, se volvía posible la comisión de muchos errores. Esta es la razón por la que, a partir del siglo VII de nuestra era, unos sabios judíos, llamados masoretas, establecieron un código vocálico que se ha perpetuado hasta nuestros días: todas las Biblias hebreas impresas llevan todavía hoy este sistema de señalamiento vocálico. La precisión de estos puntos-vocales, como se les llama, deja estupefacto, eso es algo que aparecerá aún con mayor claridad en el último capítulo de este libro, consagrado a la música. Este trabajo gigantesco y extremadamente preciso no podía ser sino obra de las tradiciones fariseas, dado que todas las restantes tendencias religiosas de Israel habían desaparecido con la catástrofe del año 70 de nuestra era. De aquí que pueda suceder —y sucede de hecho— que la lectura de una Biblia vocalizada conduzca a interpretaciones que no son las primitivas. Pero así es como Israel sigue leyendo todavía hoy, en sus sinagogas o en sus casas, la Ley y los Profetas.

B. LA LENGUA DE JESÚS

Así pues, nada nos permite saber si Jesús comprendía el hebreo. Sin embargo, es cierto que, para su predicación y conversaciones cotidianas, empleaba el arameo, una lengua vecina, incluso prima, y, no obstante, diferente: no porque alguien hable castellano y, eventualmente, haya practicado un poco el latín va a comprender sin dificultades el francés o el portugués. Por eso podemos preguntarnos si Jesús llegó a leer las Escrituras en su lengua original. Entonces,

¿de qué se habría servido para arropar la predicación de su Buena Nueva?

Seguendo un calendario difícil de reconstituir, se leía cada sabbat en la sinagoga un fragmento extraído de la Toráh y otro de los Profetas. El texto de la Escritura era leído en hebreo por trozos de tres versículos en lo que respecta a la Ley, y de cinco en el caso de los Profetas. Cada vez que se interrumpía la lectura intervenía un traductor, que trasladaba el hebreo al arameo, a fin de que los fieles pudieran seguir el oficio. El traductor recibía el nombre de targumista y su traducción el de Targum (que viene de una antigua palabra turca, entrada tardíamente en la lengua de los rabinos: de esta palabra deriva el título de los intérpretes de la Sublime Puerta, que eran drogmanes, y también la palabra castellana «trujamán»). Durante mucho tiempo estuvo prohibido consignar por escrito estas interpretaciones arameas de las Escrituras. Después, se relajó seguramente la censura y ahora contamos con el privilegio de disponer de esos Targumes palestinos, poco más o menos contemporáneos de Jesús. Pero estos textos, que debía entender Jesús, nos deparan muchas sorpresas.

Inicialmente, debieron ser traducciones a la lengua ordinaria. Pero, en realidad, se mudaban con mucha frecuencia en paráfrasis y exégesis de los textos, muy alejados en ocasiones del sentido original. Así, por ejemplo, los célebres «Cantos del Siervo de Yahvéh» del Segundo-Isaías, sentidos como incompatibles con la dignidad del Mesías que anuncian, fueron «traducidos» como poemas que tratan del Templo de Jerusalén, destruido, envilecido, rebajado, pero restaurado por los ministerios de Esdras y Nehemías. Existen no pocos ejemplos de tales distorsiones targúmicas del texto hebreo, pero es preciso reconocer también que existen descubrimientos bastante extraordinarios, muy en la línea de la exégesis mística de los rabinos fariseos. Bastará con un solo ejemplo. Se refiere a algunos versículos del relato consagrado al sacrificio de Isaac, tal como puede ser leído en hebreo y en el Targum palestino del siglo I de nuestra era, conocido con el nombre de Targum Neofiti (para una correcta comprensión, es necesario saber que el término arameo, intraducible, de *aqéda* significa aproximadamente ligadura, acción de encerrar en lazos). He aquí, pues, un fragmento comparativo del texto hebreo y del Targum arameo:

GÉNESIS 22, 6-18

texto hebreo

(6) Tomó Abraham la leña del holocausto, la cargó sobre su hijo Isaac, tomó en su mano el fuego y el cuchillo, y se fueron los dos juntos.

(7) Dijo Isaac a su padre Abraham: «¡Padre!» Respondió: «¿Qué hay, hijo?» - «Aquí está el fuego y la leña, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto?»

(8) Dijo Abraham: «Dios proveerá el cordero para el holocausto, hijo mío.» Y siguieron andando los dos juntos.

(9) Llegados al lugar que le había dicho Dios, construyó allí Abraham el altar, y dispuso la leña; luego ató a Isaac, su hijo, y le puso sobre el ara, encima de la leña.

(10) Alargó Abraham la mano y tomó el cuchillo para inmolar a su hijo.

GÉNESIS 22, 6-18

Targum Neofiti

(6) Tomó Abraham la leña del holocausto, la puso sobre su hijo Isaac, tomó en su mano el fuego y el cuchillo y se fueron los dos juntos, con un corazón perfecto.

(7) Habló Isaac a su padre Abraham y dijo: «¡Padre!» Respondió: «¿Qué hay, hijo?» - «Aquí está el fuego y la leña, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto?»

(8) Dijo Abraham: «Ante Yahvéh ha sido preparado para sí un cordero para el holocausto. Si no, tú serás el cordero del holocausto.» E iban los dos juntos con un corazón perfecto.

(9) Llegaron al lugar que Yahvéh le había dicho y Abraham construyó allí el altar, ató a su hijo Isaac y lo colocó sobre el ara, encima de la leña.

(10) Alargó Abraham la mano y tomó el cuchillo para sacrificar a su hijo Isaac. Isaac tomó la palabra y dijo a Abraham, su padre: «Padre, áteme bien para que no te dé patadas, de suerte que tu ofrenda se vuelva inválida y yo sea precipitado en la fosa de la perdición en el mundo futuro.» Los ojos de Abraham estaban fijos en los de Isaac y los ojos de Isaac estaban vueltos hacia los ángeles de arriba. Abraham no lo veía. Pero en ese momento bajó de los cielos una voz que decía: «Venid, mirad a dos personas únicas en mi universo. Una sacrifica y la otra es sacrificada: la que sacrifica no vacila y la que es sacrificada tiende la garganta.»

(11) Entonces le llamó el Ángel de Yahvéh desde los cielos diciéndole: «¡Abraham!» Él dijo: «Heme aquí».

(12) Dijo el Ángel: «No alargues tu mano contra el niño, ni le hagas nada, que ahora ya sé que tú eres temeroso de Dios, ya que no me has negado tu hijo, tu único.»

(13) Levantó Abraham los ojos, miró y vio un carnero trabado en un zarzal por los cuernos. Fue Abraham, tomó el carnero, y lo sacrificó en holocausto en lugar de su hijo.

(14) Abraham llamó a aquel lugar «Yahvéh provee», de donde se dice hoy en día: «En el monte “Yahvéh provee”».

(15) El Ángel de Yahvéh llamó a Abraham por segunda vez desde el cielo,

(11) Entonces le llamó el Ángel de Yahvéh desde los cielos diciendo: «¡Abraham!» Él dijo: «Heme aquí».

(12) Dijo: «No extiendas la mano contra el niño, ni le hagas nada, pues ahora ya sé que eres temeroso de Yahvéh, ya que no me has negado tu hijo, tu único.»

(13) Abraham levantó los ojos y vio que había un carnero entre los árboles (cogido) por los cuernos. Fue Abraham, tomó el carnero, y lo sacrificó en holocausto en lugar de su hijo.

(14) Después Abraham rindió culto y oró en nombre de la Palabra de Yahvéh diciendo: «Yo te suplico, por el amor que hay ante ti, Yahvéh. Todas las cosas son manifiestas y conocidas ante ti. No ha habido división en mi corazón desde el primer momento en que me dijiste que sacrificara a mi hijo Isaac, que lo redujera a ceniza y polvo ante ti. Sino que me he levantado enseguida de buena mañana y, prontamente, he puesto en ejecución tus palabras, con alegría, y he cumplido tu decisión. Y ahora, cuando sus hijos se encuentren en tiempo de angustia, acuérdate de la aqeda de su padre Isaac y escucha su súplica. Escúchales y libérales de toda tribulación. Pues las generaciones futuras dirán: sobre la montaña del santuario de Yahvéh donde Abraham ofreció a su hijo Isaac, sobre esta montaña se le apareció la gloria de la *shekiná* de Yahvéh.

(15) El Ángel de Yahvéh llamó a Abraham por segunda vez desde los cielos,

(16) y dijo: «Por mí mismo juro, oráculo de Yahvéh, que por haber hecho esto, por no haberme negado tu hijo, tu único,

(17) yo te colmaré de bendiciones y acrecentaré muchísimo tu descendencia como las estrellas del cielo y como las arenas de la playa, y se adueñará tu descendencia de la Puerta de sus enemigos.

(18) Por tu descendencia se bendecirán todas las naciones de la tierra, en pago de haber obedecido tú mi voz.»

(16) y dijo: «He jurado por mi palabra, dice Yahvéh, que por haber hecho esto y no haberme negado tu hijo, tu único,

(17) te colmaré de bendiciones y multiplicaré tus hijos como las estrellas del cielo y como la arena que se encuentra en la orilla del mar y tus hijos herederán ciudades de sus enemigos.

(18) Porque tú has obedecido la voz de mi palabra, en tu descendencia serán benditas todas las naciones de la tierra.»

Se ve sin dificultad la distancia —que unos llaman alejamiento (decalage) y otros progreso, según su punto de vista— que separa una versión de la otra. Ahora bien, fue sobre todo la del Targum la que Jesús debió oír en sus visitas a la sinagoga: ¿cómo influyó esto en su predicación?

Otro ejemplo teológico. Jesús y los evangelistas mencionaron en numerosas ocasiones la figura del Siervo de Yahvéh. En hebreo, «siervo» se dice *Eved*, en arameo, se traduce por *Talya*. Sucede que ese vocablo en esta última lengua (aunque no en hebreo) es ambiguo, pues significa indistintamente «siervo» o «cordero». De ahí que el paso teológico entre las expresiones «Siervo de Dios» y «Cordero de Dios» sea siempre posible. ¿Qué predicación, qué *haggadá*, pudo pronunciar Jesús al comentar la cena pascual en la hora de su muerte cuando tenía ante sus ojos el cordero ritual?

Todas las lenguas tienen sus misterios. Todas llevan sobre sí culturas muy variadas. Con las lenguas bíblicas pasa lo mismo; por eso, iniciarse en ellas no es nunca tiempo perdido. Supone entrar en el alma de un pueblo y profundizar en la revelación de que es depositario. Y representa, además, un enriquecimiento cultural personal.

Capítulo IX

MATEMÁTICAS Y MÚSICA

INTRODUCCIÓN

A renglón seguido de haber sido expulsados el adán y su mujer del jardín simbólico del Edén, comenzaron los hombres a organizar la vida social. Caín se dedica a la agricultura, Abel al pastoreo, Henoc a la urbanización. Vienen enseguida Yabal, que será pastor nómada, y su hermano Yubal, que se convirtió en el padre de la música: «padre de cuantos tocan la cítara y la flauta.» ¿Cómo extrañarse de ello con el nombre que lleva? Este no es sino una variante de la palabra *yobel*, que designa tanto el carnero, como sus cuernos, en los que se sopla como en una trompa, en especial para anunciar el comienzo de los «jubileos» (de donde deriva la palabra castellana). Finalmente, aparece Túbal-Caín, que fue el primero en trabajar el bronce y el hierro, una industria que favorecerá la fabricación de instrumentos de música (para todo lo dicho, véase Gn 4). En la concepción bíblica de los orígenes de la humanidad, el hombre, que ha recibido la gerencia de la creación, no trabaja únicamente para satisfacer sus necesidades, sino que se consagra también a la artesanía y al arte, en particular al de la música, al del canto y al de la danza. El mundo es pecador, es cierto, pero pretende ser también un mundo en fiesta.

Ante nuestros ojos aparece, pues, que el pueblo de Israel es un pueblo músico, que afirma que la música proviene de la noche de los tiempos. Todas sus liturgias, hasta las que tienen lugar dos veces cada día, incluyen obligatoriamente cantos y acompañamiento instrumental. Las fiestas familiares o las diversiones de los pueblos son amenizadas del mismo modo. Si bien Qohelet se entristece de que haya un tiempo para gemir, se alegra de que haya otro para danzar (Qo 3, 4), pues la danza es inseparable de las ideas de música y de fiesta. Su colega Jesús ben Sirac multiplica las recomendaciones a los viejos demasiado locuaces, cuyos discursos cubren los sonos de la música: «Habla, anciano, que te está bien, pero con discreción y sin estorbar la música. Durante la audición, no derrames locuacidad, no te hagas el sabio a destiempo. Sello de carbunclo en alhaja

de oro, así es una melodía entre vino delicioso» (Si 32, 3-6). Esta abundancia musical que encontramos en Israel, aunque también en todo el antiguo Oriente (se ha encontrado en la ciudad de Biblos oboes que datan de 2800 años antes de nuestra era), debía conducir a una serie de reflexiones generales, filosóficas, teológicas y litúrgicas.

Como todas las bellas artes, la música procede también de la imaginación. No tiene los aparentes rigores del concepto, que expresa y delimita el pensamiento; la música ofrece una polivalencia de significaciones, que alcanza al hombre en lo más íntimo de sí mismo; es soplo —y, por tanto, espíritu— que cada uno escucha, acoge y en el que, eventualmente, cume. A menudo, la música transforma y penetra más que la palabra. Por eso le otorga la Biblia valores de encantamiento y apotropaicos (algo así como un talismán protector que desvía los efectos maléficos), próximos a la magia. Pensemos en nuestro modo de hablar de las campanas de nuestras iglesias: son bautizadas y bendecidas (pero no como se bendice un coche, por ejemplo) y, al final de la ceremonia, los padrinos reparten caramelos. La campana lleva un nombre y es asimilada, por consiguiente, con una persona: la razón de ello estriba en que tiene una voz, una voz que llama. Es sabido que en la Edad Media hubo numerosos procesos donde el inculcado era una campana, responsable, por ejemplo, de haber tañido el toque de agonía a destiempo. En esos casos la campana podía ser condenada: se la encerraba en un saco y era colocada en un sótano durante el tiempo fijado por el tribunal...

A. LA MÚSICA INSTRUMENTAL EN LA BIBLIA

1. Clasificación general

Los instrumentos de música bíblica son clasificados, de manera habitual, en cuatro categorías que pueden, a su vez, incluir subdivisiones.

La primera incluye los instrumentos sacerdotales. Esta designación no significa que únicamente los sacerdotes puedan tocarlos, sino que, normalmente, son ellos los depositarios, no pudiendo emplearlos un subalterno sin una orden del sacerdote. Son los instrumentos que tienen un efecto mágico o apotropaico. Se trata de instrumentos de viento, que se dividen en trompas naturales (cuernos de carneros, es decir, trompas) y trompas artesanales (de cobre o de bronce, es decir, trompetas).

Vienen, a continuación, los instrumentos levíticos, que son los de cuerda. Son numerosos y están diversificados hasta tal punto que no siempre es posible dar una descripción precisa de los mismos ni de su registro de sonidos.

Los instrumentos laicos corresponden a otra vena. Figuran aquí no pocos pequeños instrumentos de viento, del tipo del caramillo, la flauta, el oboe, etc. No se emplean en la liturgia del Templo, sino en las festividades domésticas. No obstante, son tolerados a veces en las formaciones orquestales del Santuario.

Por último, los idiófonos, no litúrgicos en sí mismos, tienen un uso menos preciso, sin carecer, no obstante, de interés. Tambores y adufes, campanillas y címbales animan la vida religiosa local, así como las fiestas populares. De su simbolismo nos ocuparemos más adelante. Volvamos de nuevo a esta clasificación sumaria detallándola un poco.

2. Los instrumentos sacerdotales

a. Las trompas naturales

La trompa se dice en hebreo *shofar*, y se menciona 72 veces en el Antiguo Testamento. Se trata de una trompa de carnero no trabajada, desprovista del pico, y no puede producir sino escasos sonidos, en una forma poco articulada.

Era empleada con ocasión de cada sacrificio —obligatoriamente cuando se trataba de un sacrificio de carnero—, para anunciar el Año nuevo, los días de ayuno, así como en Pentecostés. En este último caso se trata de una reminiscencia de los relatos del Éxodo (19, 16 donde resuena el sonido de la trompa en el momento de la teofanía). El origen de la trompa es militar: se sopla en la trompa tanto para determinar el momento del asalto como para intimidar al enemigo. Recuérdese la legendaria toma de Jericó (Jos 6) o la batalla de Gedeón contra los madianitas, que huyeron al escuchar el clamor de trescientas trompas (Jc 7). Cuando la trompa pasa al culto, conserva sus valores tradicionales de anuncio y de protección. En 2 S 6 es transportada el arca hacia Jerusalén, precedida de tocadores de liras, cítaras, adufes, sistros y cimbalillos. Estos instrumentos no sirven de protección al cortejo, como vemos con Uzzá, que murió de repente tras haber tocado el arca con la mano. La procesión no se reinicia hasta tres meses más tarde, pero entonces únicamente al son de la trompa protectora.

Al retorno del exilio, la trompa tiende a ser reemplazada por trompetas de plata con una sonoridad más rica. Eso no impide que la trompa siga siendo empleada (todavía lo sigue siendo hoy en la sinagoga) y, a veces, en circunstancias en que la música se reviste ampliamente de sus orígenes mágicos; así, tras cuarenta días de sequía, se puede soplar la trompa en un pozo o en un tonel para hacer que llueva. La trompa es considerada hasta tal punto como un instrumento sagrado que está prohibida repararla si el cuerno está agrietado.

b. *Las trompetas*

En hebreo reciben el nombre de *hashoráh*, y se las menciona 29 veces. Como la trompa, también la trompeta tuvo un origen militar antes de iniciar sus desarrollos culturales. Parece haber sido importada de Egipto, con las mismas particularidades: trompeta de cobre (49 cm. que dan el ut como tono fundamental) y trompeta de plata (58 cm. que dan el si bemol). Ambos instrumentos no armonizan entre ellos, no se puede tocar más que uno u otro, a menos que no sean empleados de modo alternado. Las trompetas tienen en el Templo una función de anuncio, de proclamación, de convocación; está prohibido servirse de ella al mismo tiempo que de los instrumentos levíticos o de la orquesta.

La trompeta desempeña en Qumrán su doble papel de convocación para el combate (origen militar) y para el culto (desarrollo postexílico), dos actividades que no forman más que una si se trata de una guerra santa. Mientras que la trompa es tratada con bastante desdén y considerada como popular, se realza el valor mágico del sonido de la trompeta: ¡es el cobre de Dios! Siete trompetas llevan grabadas sobre ellas nombres de tipo mágico, como «Reunión», «Persecución», «Emboscada», «Muerte», «Cadáveres», «Retirada» (¿y «Victoria»?). Estas son, en cierto modo, las trompetas del Juicio final, inspiradas en la exégesis de Nm 10, 1-10 (cf., en esta misma línea 1 Ts 4, 16 y las siete trompetas de Ap 8-14). Los textos más significativos se encuentran en el rollo de la Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas.

3. Los instrumentos levíticos

a. *Las arpas*

La misma palabra hebrea *nebel* significa arpa y odre. Es algo que se explica fácilmente. La cuerda fijada simplemente a un arco de madera no tiene sino una resonancia muy limitada. Para incrementarla, es preciso ahuecar el arco y hacer que se parezca a un odre. Es un trabajo delicado, porque la madera debe ser bastante resistente para soportar la tensión de las cuerdas, que se tiende a multiplicar y a diversificar en grosor. Su número es variable y pueden llegar a las veintitrés. Es el instrumento de cuerda más potente.

b. *Las liras*

Son más pequeñas y tienen entre tres y doce cuerdas, pero, por lo general, cinco, seis o siete. El nombre genérico es *kinnor*; este nombre fue aplicado al lago de Tiberíades (Genesaret), por la forma que tiene. A

diferencia de las arpas, que no poseen puente que una los dos extremos del arco, la lira es un haz de cuerdas dispuesto en un marco completo y firme. Las cuerdas son pellizcadas, o bien rozadas con los dedos, o bien acariciadas con un arco de violín.

Es imposible saber cuáles eran los intervalos tónicos al uso en la época antigua. Del mismo modo, no resulta fácil encontrar términos castellanos para las numerosas palabras, hebreas y arameas, que sirven para designar los instrumentos de cuerda. Estas palabras varían según las dimensiones del marco, el volumen de la caja de resonancia o el número de cuerdas.

4. Sentido de los instrumentos de cuerda

Las cuerdas no tienen los mismos poderes mágicos que las trompas o el metal. Nos ha llegado un solo caso sobre el valor terapéutico de las cuerdas, el de David, que consuela de este modo a Saúl de su melancolía (1 S 16, 23). Se ha creado así un vínculo privilegiado entre David y este tipo de instrumentos, que se han vuelto desde entonces el acompañamiento preferido para la oración de los salmos. En este contexto, no nos encontramos ya en la vida nómada salvaje y guerrera del desierto, donde resonaba el cuerno de carnero, sino en el «lirismo» apacible del Templo y de sus salas de música, donde se instruían los levitas.

Música y matemáticas eran consideradas como primas hermanas en el *quadrivium* de la Edad media. En Israel, fue con el advenimiento de las cuerdas como tomó amplitud esta misma correspondencia matemática. Si hay cuatro mil músicos en el Templo de Salomón (1 Cro 23, 5), es para significar el carácter universal del canto que sube hacia Dios; si los sacerdotes y levitas están agrupados a menudo por grupos de siete o de doce, es para expresar que, a través de sus cantos acompañados, ejercen el ministerio de la Alianza. Podríamos multiplicar los ejemplos, a veces bastante sutiles.

5. Los instrumentos laicos

Se trata fundamentalmente de pequeños instrumentos de viento del tipo de la flauta o del oboe, según los grados de habilidad musical. Al principio estaban hechos de cañas secas o de bambú, después de hueso de animal (tíbias en particular) y, más tarde aún, de madera, de arcilla, de cobre o de plata. Nos bastará con nombrar los tres principales representantes de esta clase de instrumentos.

a. *El 'ugav*

La palabra parece derivar de una raíz semítica, atestiguada en el árabe, que significa «ser complaciente, agradable». ¿Se trata de una flauta o de un caramillo? En el fondo, poco importa. No puede tratarse más que de una flauta, fácilmente transportable, ligada a la vida campestre y bucólica. Casi podemos adivinar que son los corderos los oyentes privilegiados de los sonos sacados de él. Hasta en la liturgia conserva la flauta ese carácter campestre, verificado en las fiestas populares: bodas, entierros, circuncisiones, diversiones ligadas a las veladas de baile del fin del mes de ab (agosto-septiembre). El *'ugav* es, a la vez, un instrumento seductor y mágico, hasta el punto de que en una época más reciente, se otorga a esta música una coloración erótica. Los ángeles músicos de nuestras catedrales lo tocan gustosamente en recuerdo del Sal 150, 4. Job denuncia a los malvados que «se divierten al son de la flauta» (21, 12), mientras él se lamenta con su caramillo «que no sirve más que para las plañideras» (30, 31).

b. *El halil*

Se trata de un instrumento «horadado» (tal es el sentido general de la raíz), de caña sin duda (este es principal sentido de la palabra en etíope). Debe andar cerca del clarinete o del oboe, con sonidos claros. Su musicalidad acompaña tanto las alegrías como los duelos: alegría popular, cuando el acceso al trono de Salomón (1 R 1, 40), o diversión, con ocasión de orgías y desarreglos (Is 5, 12). El *halil* marca el paso en las peregrinaciones y excita a los profetas para que entren en éxtasis (Is 30, 29; 1 S 10, 5). Para el acompañamiento de la tristeza, recordemos el duelo por Moab, cuando el corazón de los hombres es comparable a una flauta que resuena (Jr 48, 36). Los clarinetes y los oboes no pertenecen al material del Templo, sino que están asociados a las danzas de los pueblos. En la religión popular, están ligados espiritualmente a la fertilidad. Con mucha frecuencia, se toca el *halil* en armonía con los adufes, que marcan el ritmo.

c. *El abuv*

La palabra pertenece a la lengua tardía y parece designar un caramillo cuya sonoridad debía ser muy dulce. Se utiliza especialmente en relación con el culto de los muertos. Puede ser sencillo o doble, pero no parece figurar en la orquestación cultural.

6. Los idiófonos

a. *Las campanillas*

El borde inferior de la túnica del sumo sacerdote llevaba cosidas unas campanillas (Ex 39, 25-26); parece probable que se ataran también en las muñecas de los leprosos para anunciar su presencia. En ambos casos, las campanillas tienen un valor apotropaico evidente. Simbólicamente, representan la cólera de los dioses contra los demonios, que se alejan de los hombres gracias a los sonidos metálicos emitidos. A decir verdad, aquí se trata menos de instrumentos de música que de simples utensilios.

b. *Cimbales, tambores y adufes*

Estos instrumentos de percusión marcan el ritmo de las múltiples danzas que se practican en Israel (existen once verbos diferentes en hebreo para designar las diferentes maneras de danzar). Si bien todos los instrumentos de viento y de cuerda están, prácticamente, confiados a los hombres, los de percusión están más bien en manos femeninas. Son una especie de atributo femenino —Israel camina y danza al ritmo que le marcan sus hijas—, lo que entraña la existencia de un vínculo entre los cimbales y el culto de Astarté, la diosa de la fecundidad en todo el Oriente medio e incluso más allá.

7. Conclusión

Existe, pues, una fuerte tradición musical en Israel, hasta el punto de que podría creerse que la Biblia ha sido escrita para ser cantada: el capítulo siguiente brinda una ilustración de lo que decimos. En todo caso, están presentes en ella, de manera abundante, tres ciclos instrumentales, que corresponden a tres recuerdos capitales, al tiempo que también aparecen en ella algunos modos menores.

El primer ciclo es el de las trompas, de hueso o de metal, que hacen referencia a la vida nómada del desierto. Este ciclo está marcado por los combates y las bandas del desierto, a las que se pone en fuga mediante el clamor de las trompas; estas expulsan igualmente a los demonios, que acechan por estas regiones inhóspitas y peligrosas. En recuerdo de ello, el acompañamiento musical de estos instrumentos, con sonoridades tan particulares, conviene especialmente a los textos que evocan y cantan este período de la vida de los hebreos. Pero es bueno también para evocar las victorias conseguidas por Dios marchando a la cabeza de su pueblo.

El segundo ciclo es el de los instrumentos de cuerda. Va unido a la sedentarización y a la dulzura de habitar en la Tierra prometida, donde es tan dulce y agradable residir, unidos como hermanos (Sal 133, 1). El tono es tranquilo, pacificador, pero reclama una destreza diferente a la del manejo de los instrumentos guerreros del primer ciclo. Con las cuerdas, la música se convierte en un arte y, a partir de entonces, el culto hace un acopio abundante de él, como complemento de las trompas: travesía del desierto e implantación en la tierra de Dios conjugan sus sonoridades en la liturgia del Templo y se convierten en una sinfonía de un mundo siempre en marcha y en perpetua búsqueda de estabilización.

Flautas y caramillos constituyen el tercer ciclo, insertado en la vida cotidiana, sobre todo en la rural y campestre. Alegrías y penas son cantadas al son de estos instrumentos, tanto en la familia como en los pueblos. Estos sonos no se oyen, o apenas, en el culto de Jerusalén, pero resuenan en las casas y en los corazones, como si provinieran de la tierra —la Tierra de Dios—, o de detrás del rebaño —del rebaño de Dios—: se perciben los acentos de una sinfonía pastoral.

Finalmente, no hay música sin danza. Esta última, flexible y variada, está acompañada al son de las campanillas y de los adufes y tiene un uso muy reducido en el Templo. Como ya ha quedado dicho, se trata de instrumentos casi reservados a las mujeres, que se convierten, gracias a ellos, en las coreógrafas graciosas del pueblo elegido.

La «magia» de la música está presente, en casi todos los registros, con sus armonías religiosas tan típicamente orientales. La sensibilidad judía le ha añadido su propia experiencia: esta debería disponernos aún a orquestar mejor la revelación de Dios.

B. LA MÚSICA CORAL

Como vimos en el párrafo anterior, una serie de sabios judíos se aplicaron a dotar al texto hebreo de las Escrituras de puntos-vocales, con objeto de fijar la pronunciación. Mas estos signos no servían sólo para indicar la tonalidad vocálica; también imponían al texto un ritmo, una cadencia a observar, precisando con minuciosidad si la sílaba debía ser larga (el valor de una blanca), breve (el valor de una negra) o muy breve (una semicorchea). Así pues, empleando este método, estabilizaron los masoretas la pronunciación y el ritmo de lectura de las Escrituras. Pero no se detuvieron ahí.

Sean las que fueren las investigaciones, a veces un poco aventuradas, llevadas a cabo en el campo musical bíblico, siempre podremos pensar esto. Los masoretas dotaron aún al antiguo texto hebreo consonántico de dos tipos de precisiones.

La primera consiste en lo que recibe el nombre de acentos disyuntivos y conjuntivos: los primeros indican que, en el orden del sentido, una palabra debe ser unida a la siguiente, los segundos indican la operación contraria. Para los libros en prosa, existen 18 acentos disyuntivos y 9 conjuntivos; para las recopilaciones poéticas: 12 acentos disyuntivos y 9 conjuntivos. O sea, en total, 48 signos destinados a interpretar el texto.

Estos signos de lectura tienen asimismo valor musical e indican, de modo flexible, el modo de cantar el texto. Así, tal acento inclinará al cantor a componer un tresillo (de forma sol-la-sol), o una subida (del tipo sol-la-si), o una modulación descendente (del tipo si-la-sol). Estamos cerca del gregoriano y de sus anotaciones simplemente evocadoras (torculus, scandicus, pressus, etc.). Queda por saber la dominante, que está subentendida, por lo general, en el título del texto: recitativo, salmo, oración, lamentación, cántico, etc.

Sigue siendo un enigma. En casi todas las traducciones castellanas de la Biblia aparecen cortados los poemas, en el Salterio sobre todo, por una palabra vertida por *Pausa* (en la Biblia de Jerusalén) o dejada simplemente en hebreo *selah* (Nácar-Colunga). Nadie sabe con certeza la significación de esta precisión que, a buen seguro, es musical. Hay una hipótesis que sugiere que el salmo se canta a *capella* y que la orquesta intervendría en estos lugares. En cuanto a las indicaciones aparecidas como titulares en los salmos, son poco comprensibles y remiten con frecuencia a melodías de las que ignoramos todo. Por último, la anotación intraducible *higgayón* (Sal 9, 17; 92, 4; Lm 3, 62), quizás indique un suspiro, a menos que no se trate de un instrumento de música no identificable.

C. ESCRITURA Y MATEMÁTICAS

La Biblia es, en primer lugar, una Escritura de la que sabemos que se ortografía con ayuda de veintidós consonantes. Para concluir, ya es tiempo de añadir que cada consonante tiene un valor numérico, pues no existe ningún signo distintivo para expresar los números. En consecuencia, todo texto bíblico se presenta a nuestros ojos como un escrito, como una partitura musical y como un jeroglífico aritmético. En hebreo, la palabra «padre» (*ab*) se escribe con la ayuda de las dos primeras letras del alfabeto, cuyo total hace $1+2=3$, como si 3 —la cifra simbólica de Dios— fuera también la expresión numérica de toda paternidad.

Este ejemplo es sencillo, pero existe una enorme cantidad de combinaciones más complejas. Así, el libro del Génesis nos informa de que Abraham tenía un jefe de la servidumbre llamado Eliezer (24, 2) y que el mismo Abraham partió un día en campaña, para recuperar a su sobrino Lot, con 318 siervos (14, 14). Ahora bien, resulta que el total del valor

Este ejemplo no es insólito: se encuentran a cientos en la Escritura bíblica, que es también matemática y música. ¡Pero estas disciplinas son parientes tan próximas!

Preámbulo	5
Introducción	7
Capítulo I. LA DIFÍCIL CUESTIÓN DEL CALENDARIO	13
A. Un calendario lunisolar	15
B. Un calendario perpetuo	17
C. Agenda de las grandes fiestas anuales	18
1. El Año nuevo	18
2. Las fiestas de primavera	18
3. Las fiestas del otoño	19
4. Recapitulación	19
Capítulo II. SENTIDO Y RITUAL DE LAS GRANDES FIESTAS	21
A. El Año nuevo	23
B. Pascua y Ázimos	23
C. Pentecostés	25
D. Expiaciones	26
E. Las tiendas	27
F. Dedicación	28
G. Años sabáticos y jubilares	29
Conclusión	30
Capítulo III. EL CALENDARIO DE JESÚS SEGÚN EL CUARTO EVANGELIO	31
Introducción	33
A. Los comienzos (Jn 1-4): del Año nuevo a Pentecostés	33

B. El <i>Kippur</i> de Bezatá (Jn 5)	38
C. La Pascua de los panes (Jn 6)	41
D. El último otoño (Jn 7, 1-10, 42)	42
E. La Pascua de Jesús (Jn 11, 1-21, 25)	45
Conclusiones y síntesis	48
Capítulo IV. EL EVANGELIO DE LUCAS	51
Introducción	53
A. La infancia: las cuatro estaciones (Lc 1-2)	54
B. El año jubilar (Lc 4)	58
C. La Pascua del jubileo (Lc 9-10)	59
D. El aniversario del jubileo (Lc 13, 1-35)	64
E. La nueva primavera (Lc 19, 29-Hch 2, 13)	66
Conclusiones y síntesis	69
Capítulo V. EL EVANGELIO DE MARCOS	73
Introducción	75
A. «Comienzo del evangelio»	75
B. El bautismo	77
C. Teología y espiritualidad del sabbat	78
D. La Pascua de los panes	81
E. El final del ministerio: del <i>Kippur</i> a la Pascua	82
F. La liturgia de la muerte y de la resurrección	85
G. Conclusiones y síntesis	87
Capítulo VI. EL TIEMPO DE ISRAEL Y DE JESÚS: VISIÓN DE CON- JUNTO	89
A. Recapitulación	91
1. La duración del ministerio de Jesús	91
2. Los acontecimientos fechadores	92
B. De los evangelios a Jesús	94
1. Los evangelios como álbumes litúrgicos	94
2. La vida de Jesús frente a la historia	95
3. Jesús y las fiestas de su pueblo	96
4. El pueblo de los bautizados en fiesta con Jesús	98
Capítulo VII. JESÚS Y SUS DISCÍPULOS ANTE LOS TRIBUNALES	101
A. Visión de conjunto	103

B. El sanedrín de Jerusalén: nombre y origen	105
C. Composición del Gran sanedrín	107
D. Competencia del Gran sanedrín	110
E. Fechas y lugares de las reuniones	111
<i>Excursus</i> . Dos ejemplos de procedimiento	112
A. El procedimiento para instruir un caso de adulterio	112
B. La ejecución de una sentencia de lapidación	113
Capítulo VIII. LA LENGUA	115
A. La lengua de los Padres	117
B. La lengua de Jesús	119
Capítulo IX. MATEMÁTICAS Y MÚSICA	125
Introducción	127
A. La música instrumental en la Biblia	128
1. Clasificación general	128
2. Los instrumentos sacerdotales	129
a. Las trompas naturales	129
b. Las trompetas	130
3. Los instrumentos levíticos	130
a. Las arpas	130
b. Las liras	130
4. Sentido de los instrumentos de cuerda	131
5. Los instrumentos laicos	131
a. El <i>'ugav</i>	132
b. El <i>halil</i>	132
c. El <i>abuv</i>	132
6. Los idiófonos	133
a. Las campanillas	133
b. Cimbales, tambores y adufes	133
7. Conclusión	133
B. La música coral	134
C. Escritura y matemáticas	135